Св. чаша на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ.

ПРИ чтеніи нашего современнаго служебника едва ли можно пробѣжать не задумываясь одну его статью съ нѣсколько необычнымъ заглавіемъ—«Изъявленіе о нѣкіихъ исправленіихъ въ служеніи преждеосвященныя літургіи»: эта статья излагаетъ порядокъ двухъ важнѣйшихъ дѣйствій на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ, великаго входа и причащенія священнослужителей, — и почему-то она печатается отдѣльно отъ стоящихъ рядомъ же съ нею устава и послѣдованія названной службы; заглавіе статьи, повидимому, намекаетъ, что она не принадлежала къ первоначальной основѣ служебника и внесла въ отправленіе литургіи преждеосвященныхъ Даровъ измѣненія; наконецъ, въ греческихъ служебникахъ подобной статьи совсѣмъ нѣтъ. Исходнымъ пунктомъ для предписаній «Изъявленія» служитъ мысль, что въ св. чашѣ на литургіи преждеосвященныхъ Да-

---

Литература: L. Allatius, De missa praesanctificatorum (въ сочиненіи—De ecclesiae occident. atque orientat. perpetua consensione, 1648, pag. 1530); Г. Смирновъ-Платоновъ, О Литургіи Преждеосв. Даровъ, 1850; Н. Малиновскій, соч. съ такимъ же заглавіемъ, 1850; С. Муретовъ, Особенности Литургіи Преждеосв. Даровъ въ древнихъ греческ. и славянск. памятникахъ (Моск. Церк. Вѣдомости, 1896, №№ 10—12). Свѣдѣніями о современной практикѣ Греческой церкви, равно какъ и возможностью воспользоваться нѣкоторыми греческими изданіями литургій авторъ въ значительной мѣрѣ обязанъ настоятелю греческой церкви въ Петроградѣ, о. архимандриту Софронію [Дукѣ], іеродіакону о. Иларіону Васдекасъ и преподавателю Московскаго Учительскаго Института Д. С. Спиридонову (Императорской Петроградской Д. Академіи), коимъ онъ приноситъ глубокую благодарность.

БИБЛИОТЕКА

ровъ бываетъ лишь освященное «вложеніемъ частицы» святыхъ Таинъ «вино», но отнюдь не св. Кровь: вино здѣсь «не пресуще́ственно въ Кровь божественную. понеже надъ нимъ словеса священія не чтошася, яко бываетъ въ литургіяхъ Василіа Великаго и Іоанна Златоустаго». Соотвѣтственно съ такимъ основнымъ взглядомъ «Изъявленіе» и предписываетъ, въ отличіе отъ обычнаго порядка полной литургіи, за службой преждеосвященныхъ Даровъ на великомъ входѣ, даже при служеніи іерея съ діакономъ, нести дискосъ и потиръ одному лишь священнику, дискосъ на головѣ, а потиръ съ виномъ—въ лѣвой рукѣ,—«діаконъ же, съ кадильницею точію предходя, кадитъ часто»; предъ причащеніемъ «Изъявленіе» опускаетъ слова при вложеніи въ потиръ частицы св. Хлѣба и на вливаніе туда теплоты; на принятіе священнослужителями св. Хлѣба оно соединяетъ слова причащенія и св. Тѣла, и св. Крови; наконецъ, вкушеніе священнослужителями отъ потира, по «Изъявленію», должно совершаться молча, причемъ діаконъ причащаясь даже совсѣмъ не испиваетъ изъ чаши, это онъ можетъ дѣлать лишь при потребленіи свв. Таинъ по заамвонной молитвѣ, — такъ же долженъ поступать и іерей, служа одинъ безъ діакона. Мысль, что въ потирѣ на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ содержится лишь освященное вино, помимо изложенныхъ предписаній, имѣющихъ въ виду главнымъ образомъ священнослужителей, влечетъ за собой немаловажное ограниченіе и для мірянъ: основываясь на «Изъявленіи» наши священнослужители отказываются причащать на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ маленькихъ дѣтей.

«Изъявленіе» внесено въ нашъ служебникъ сравнительно не особенно давно, — при патріархѣ Іоакимѣ: первый разъ оно припечатано было къ концу служебника, изданнаго въ 1676 г. Въ изданіяхъ правленнаго служебника до 1676 г. въ послѣдованіи литургіи преждеосвященныхъ Даровъ о великомъ входѣ и о причащеніи священнослужителей говорилось просто: «и преносятъ святыя Дары по обычаю,— и творитъ (іерей) по обычаю святое причастіе божественныхъ Даровъ». За отсутствіемъ нарочитыхъ поясненій къ этимъ отмѣткамъ ихъ, очевидно, нужно понимать въ томъ смыслѣ, что порядокъ и великаго входа, и причащенія, на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ не долженъ отличаться отъ совершенія ихъ на полной литургіи, т. е., разсуждая послѣдовательно, нужно принимать со-

держимое св. чаши не просто за освященное вино, но за св. Кровь. Московскіе до-никоновскіе печатные служебники повелѣваютъ творить великій входъ на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ точно такъ же, какъ и на полной литургіи, не исключая и поминовеній — «Всѣхъ васъ да помянетъ» и проч. [1]). О причащеніи на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ эти служебники говорятъ довольно выразительно: «и причащаются (священнослужители) пречистыхъ Таинъ по послѣдованію службы Іоанновы». Во многихъ рукописныхъ русскихъ служебникахъ причащеніе «по послѣдованію службы Іоанновы» описывается яснѣе и конкретнѣе: весьма многія рукописи XV—XVI вв. указываютъ говорить на преждеосвященной службѣ при вложеніи частицы св. Хлѣба въ потиръ слова: «Исполненіе Св. Духа»; изрѣдка встрѣчаются рукописные служебники съ подробнымъ уставомъ причащенія священнослужителей на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ и со всѣми относящимися сюда молитвами, гдѣ св. чаша прямо и рѣшительно исповѣдуется божественною Кровію [2]). Такая практика существовала до половины XVII в. въ Русской церкви повсемѣстно, т. е. въ предѣлахъ и Московскаго государства, и Польши. Въ кіевскихъ изданіяхъ служебника Петра Могилы 1629 и 1639 гг., правленныхъ уже по греческимъ печатнымъ евхологіямъ, уставъ причащенія священнослужителей на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ изложенъ со всѣми обычными формулами и молитвами точно въ томъ видѣ, какъ онъ полагается на литургіяхъ Златоуста и Василія В.: единственное отличіе преждеосвященной службы это— то, что на ней отъ потира полагается у Могилы вкушать единожды [3]). Выпустившій въ 1642 г. сочиненіе объ ересяхъ

[1]) Служебникъ преп. Никона, хранящійся въ ризницѣ Троице-Сергіевой лавры, великій входъ на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ описываетъ такъ: „И вшедшю дьякону въ олтарь, умываються глаголя: умыю въ неповинныхъ, и вземъ кадильницю и темьянъ, приказуетъ іерею, и вземъ благословеніе отъ іерея и кадитъ трапезу и святые дары по триждь глаголя: Господи помилуй. Возми владыко. И вземъ іерей блюдо со св. дарми и поставляетъ діакону на главѣ, іерей чашю и тако переносита поюща къ собѣ псаломь 50 до конца и пѣвци поютъ: „нынѣ силы небесныя". Смирновъ-Платоновъ, цит. соч., 93, прим. *а*.

[2]) Таковъ, напримѣръ, замѣчательный по подробному изложенію порядка священнослуженія, служебникъ Хлудовской б. № 115, писанный въ 1602—3 гг. при патріархѣ Іовѣ, въ Чудовомъ монастырѣ, священноинокомъ Авраміемъ ростовцемъ.

[3]) Стрр. 265—272; 661—672.

и заблужденіяхъ Русской церкви [4]) ренегатъ Кассіанъ Саковичъ (до перехода въ католичество—Дубенскій архимандритъ) въ немъ, между прочимъ, сообщаетъ, что на предлагавшіеся имъ вопросы православнымъ и нѣкоторымъ плохимъ уніатамъ о св. чашѣ на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ, тѣ ему отвѣчали, что ея содержимое есть истинная Кровь Христова, такъ какъ оно освящается вложеніемъ въ потиръ частицы напоеннаго божественною Кровію св. Хлѣба [5]). Въ своемъ уставѣ о чашѣ на службѣ преждеосвященныхъ Даровъ русскіе рукописные и старопечатные служебники строго слѣдуютъ преданію Греческой церкви. Существованіе въ послѣдней вѣрованія, что на означенной литургіи содержащееся въ чашѣ вино чрезъ вложеніе въ него части св. Тѣла претворяется въ св. Кровь, по безспорнымъ, яснымъ и авторитетнымъ свидѣтельствамъ можно прослѣдить вглубь почти до X в. Отъ XI в., напримѣръ, имѣется интересное посланіе неизвѣстнаго константинопольскаго патріарха нѣкоему Павлу, избранному во епископы г. Каллиполя (по предположенію издателя посланія—I. Cozza-Luzi, въ Южной Италіи), о чинѣ проскомидіи и о литургіи преждеосвященныхъ Даровъ. О совершеніи послѣдней патріархъ пишетъ слѣдующее: «Въ послѣднее воскресенье сырной седмицы, при совершеніи полной литургіи свв. Хлѣбы приготовляются не въ обычномъ, но въ бо̀льшемъ количествѣ. По причащеніи они хранятся до пятка въ особомъ ковчегѣ, причемъ св. Кро̀вь не вливается въ нихъ, ибо въ постные дни ежедневно при совершеніи преждеосвященной литургіи приготовляется и освящается чаша, въ которую влагается освященный ранѣе Хлѣбъ, возвышаемый и преломляемый. И какая нужда примѣшивать св. Кровь къ божественному Хлѣбу? Ибо преждеосвященная литургія совершается лишь ради освященія чаши». Далѣе патріархъ разъясняетъ, что божественный Хлѣбъ напаяется св. Кровію лишь для домашняго причащенія отшельникамъ, не желающимъ нарушать свое безмолвіе, и, затѣмъ, для напутствованія больныхъ: для послѣдней цѣли запасные свв. Дары, по словамъ патріарха, оставляются послѣ каждой полной литургіи и хра-

---

[4]) Ἐπανόρθωσις abo Perspectiva y obiasnenie Błędow, Herezyy i Zabobonow Cerkwi Ruskiey tak w artikulach wiary, jak w administrowaniu sacramentow и пр. Krakow, 1642.

[5]) Цит. соч., стр. 28.

нятся лишь до слѣдующаго утра,—неиспользованные, они потребляются натощакъ чистымъ отрокомъ; въ 40-цу, въ виду сравнительной рѣдкости полной литургіи, запасъ свв. Даровъ дѣлается на болѣе продолжительный срокъ [6]). Разсматриваемое посланіе весьма важно потому, что рекомендуемая въ немъ практика, несомнѣнно, принадлежитъ соборной церкви г. Константинополя—св. Софіи: это подтверждается отчасти саномъ автора посланія, а главнымъ образомъ—защищаемымъ имъ обычаемъ—не напаять преждеосвященныхъ свв. Хлѣбовъ св. Кровію,—какъ увидимъ дальше, изъ свидѣтельствъ другихъ, болѣе позднихъ, византійскихъ писателей, такой обычай считался характерной особенностью богослужебной практики константинопольскаго соборнаго храма и держался тамъ продолжительное время. Въ томъ же XI в. студійскій инокъ Никита Стиѳатъ, защищая противъ латинянъ греческій обычай—совершать по буднямъ въ 40-цу литургію преждеосвященныхъ Даровъ [7]), въ краткомъ описаніи ея порядка говоритъ: «По нашему преданію, мы служимъ полную литургію (въ 40-цу) по субботамъ и воскреснымъ днямъ въ третій часъ, въ который Св. Духъ сошелъ на апостоловъ; тогда, совершая приношеніе, освящаемъ Дары, изъ которыхъ сохраняемъ достаточное количество на цѣлую седмицу: въ девятый часъ, завершивъ все (суточное) богослуженіе, въ заключеніе вечерни мы іереи съ діаконами творимъ входъ съ однимъ лишь кадиломъ, и послѣ чтенія пророковъ, совершивъ установленныя Василіемъ В. молитвы, перенеся съ предложенія Дары, помолившись надъ ними, прибавивъ къ этому еще преданную намъ Господомъ молитву, мы возвышаемъ Хлѣбъ говоря—«Преждеосвященная Святая святымъ» и затѣмъ, совершивъ соединеніе [Даровъ], причащаемся [8])». Выраженіе—«совершивъ соединеніе (ἑνώσαντες)» употреблено Стиѳатомъ едва ли не потому, что въ его время при вложеніи частицы св. Хлѣба въ потиръ на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ произносились слова—«Соединеніе Св. Духа», употреблявшіяся при данномъ случаѣ тогда и въ великой константинопольской церкви [9]). Константинопольскій патріархъ XII в. Михаилъ оксійскій

---

[6]) J. Cozza-Luzi, Patrum Nova Bibliotheca, X., 1905, pars 2, p. 169.

[7]) Libellus contra latinos (de azymis et sabbatorum jejuniis et nuptiis sacerdotum). Migne, gr. 120, col. 1011.

[8]) Allatius, цит. соч., col. 1583. [9]) См. ниже.

(1143—46) въ «Извѣщеніи царю» о литургіи преждеосвященныхъ Даровъ [10]) пишетъ: «въ каждое воскресенье изъ посвящаемыхъ у насъ для поста честныхъ дней, по священнопреданному послѣдованію и ученію, освящаются преждеосвященные Хлѣбы. Изъ освященныхъ такимъ образомъ свв. Хлѣбовъ часть ихъ, Хлѣбовъ совершенныхъ, животворящихъ и полныхъ божественными дарованіями, сохраняется, сколько бываетъ нужно и сколько требуютъ обстоятельства. Къ этимъ Хлѣбамъ, которые признаются и дѣйствительно суть самое животворящее Тѣло Господа и Бога и Спаса нашего Іисуса Христа не приливается ни одной капли божественной Крови, и они такъ отлагаются безъ окропленія св. Кровію. Въ каждый изъ постныхъ дней, когда не совершается полной литургіи, они переносятся изъ мѣста предложенія на св. трапезу въ алтарѣ и надъ ними не произносится ни одной изъ таинственныхъ и освятительныхъ молитвъ, но іерей творитъ лишь единственную молитву съ ходатайствомъ о томъ, чтобы ему быть достойнымъ причастникомъ предлежащихъ святынь. Во время св. причащенія, немного ранѣе его совершенія, діаконы касаются стоящихъ (на престолѣ) свв. чашъ и приглашаютъ не какъ на полной литургіи—«Исполни, владыко», но—«Благослови, владыко», и послѣ того какъ священникъ отвѣтитъ—«Благословенъ Богъ нашъ всегда», влагается преждеосвященный и ранѣе совершенный св. Хлѣбъ въ таинственную чашу и содержащееся въ послѣдней вино прелагается во св. Кровь Господню и признается прелагающимся». Къ XII-му же вѣку можно отнести интересное мнѣніе, приведенное въ качествѣ схоліи у К. Арменопула въ «Сокращеніи божественныхъ и священныхъ правилъ» [11]) и усвояемое авторомъ нѣкоему «блаженному Іоанну», едва ли не китрскому († н. XIII в.) [12]), который пишетъ: «не напаять преждеосвященныхъ Даровъ посредствомъ лжицы Кровію Господней правильнѣе». Несомнѣнно, такое мнѣніе предполагаетъ освященіе чаши чрезъ вложеніе въ нее частицы св. Тѣла.

---

[10]) Полное заглавіе: Τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυροῦ Μιχαὴλ δήλωσις πρὸς τον βασιλέα, ὅτι ἡ τῶν. προηγιασμένων μυσταγωγία ἀρχαιοπαράδοτος. καὶ πῶς ἡ τοιαύτης μυστικῆς τελεσιουργία γίνεται. καὶ διατὶ κεκώλυται ἐν τῇ ἁγίᾳ Μ' τελαίᾳ γίνεσθαι." М. Г е д е о н, Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας, I—1, 1911, сс. 29—35; отрывки въ цит. соч. Алляція, считавшаго авторомъ памятника патр. Михаила анхіальскаго.

[11]) Sect. III, titul. 6. M i g n e gr. 150, col. 97.

[12]) Тамъ же, 14.

Отрицательное отношеніе неизвѣстнаго автора посланія Павлу каллипольскому къ обычаю напаять преждеосвященные Хлѣбы св. Кровію, повидимому, показываетъ, что такой обычай въ XI в. едва ли былъ очень древнимъ и, возможно, началъ еще только распространяться въ Константинопольскомъ патріархатѣ. Противоположный обычай храненія преждеосвященныхъ Хлѣбовъ, котораго держался и соборный константинопольскій храмъ, безъ соединенія со св. Кровію, былъ болѣе архаичнымъ въ богослужебной практикѣ не только названнаго храма, но и нѣкоторыхъ иныхъ церквей, знавшихъ употребленіе службы преждеосвященныхъ Даровъ: напримѣръ, въ западныхъ церквахъ, совершавшихъ причащеніе преждеосвященными Дарами въ великій пятокъ, всегда употреблялся для этой цѣли св. Хлѣбъ, неорошенный св. Кровію [13]). Греческій обычай—напаять преждеосвященный св. Хлѣбъ божественною Кровію, быть можетъ, возникъ по аналогіи съ способомъ приготовленія запасныхъ свв. Даровъ для причащенія больныхъ и для другихъ потребъ, быть можетъ, перешелъ изъ практики восточныхъ церквей, напримѣръ, Іерусалимской или другихъ, гдѣ и за полной литургіей, параллельно съ вложеніемъ частицъ св. Тѣла въ потиры, знаменовали и свв. Хлѣбы св. Кровію. Болѣе вѣроятнымъ представляется первое предположеніе.

Запасные свв. Дары въ собственномъ смыслѣ, т. е. оставлявшіеся отъ литургіи, первоначально въ обоихъ видахъ раздѣльно, а позднѣе въ соединеніи, въ древности употреблялись для причащенія внѣ литургіи весьма широко: такъ, они преподавались лицамъ, соблюдавшимъ постъ, продолжавшійся въ старину до вечера [14]), или не имѣвшимъ возможности по какой либо причинѣ (напримѣръ, по житейской нуждѣ) причаститься за литургіей [15]); далѣе, запасными Дарами причащались присоединяемые къ Православной Церкви изъ ересей [16]),

[13]) См. ниже.

[14]) Монофизитъ Іаковъ еписк. эдесскій пишетъ: „Св. чаша бываетъ хранима или ради немощныхъ, находящихся въ ожиданіи смерти, или ради постящихся, которые пребываютъ въ постѣ до глубокаго вечера". Assemani, Bibl. orient., III, 1, p. 246.

[15]) См. А. Дмитріевскій, Описаніе литургич. рукописей, II, Εὐχολόγια, 1901, 32 (евхолог. Синайской. б. № 958, Хв., л. 86 об.),—„молитва надъ причащающимися поздно", которая ходатайствуетъ о рабѣ, „запятомъ житейскими соузами и закоснившемъ къ причащенію св. Тѣла".

[16]) Въ „Лугѣ Духовномъ", со словъ різничаго іерусалимскаго храма св. Воскресенія—пресвитера Анастасія (VI в.) передаются (глл. 47—48)

а также—сочетаемые бракомъ [17]), императоры при коронаціи и даже лица, производившіяся въ придворные чины [18]). При такомъ многоразличномъ употребленіи запасныхъ Даровъ способъ ихъ храненія могъ оказать вліяніе на способъ приготовленія Хлѣбовъ для преждеосвященныхъ службъ: уже греческіе евхологіи IX—X вв. и преждеосвященнымъ Хлѣбамъ, и запаснымъ Дарамъ въ собственномъ смыслѣ, усвояютъ безразлично наименованіе преждеосвященныхъ. Дошедшія до насъ мнѣнія византійскихъ церковныхъ писателей до XV в., касающихся вопроса о способѣ приготовленія и храненія свв. Даровъ для преждеосвященной службы, отдаютъ предпочтеніе практикѣ великой константинопольской церкви: такъ думаетъ, какъ мы уже видѣли, кажется, Іоаннъ китрскій и его мнѣніе повторяетъ въ своемъ «Сокращеніи каноновъ» К. Арменопулъ [19]).

два случая присоединенія къ православію послѣдователей Севира,—Козміаны, жены Германа патрикія, и одного палестинскаго военачальника Гивимера, недопущенныхъ чудеснымъ образомъ на поклоненіе св. Гробу: въ томъ и другомъ случаѣ для причащенія являлся діаконъ съ *чашей* и преподавалъ присоединяемымъ свв. Тѣло и Кровь. Случай съ Козміаной происходилъ ночью.

[17]) Дмитріевскій, цит. изд., стрр. 28 (синайск. рук. № 958), 73 (евхолог. той же библ. № 962, XI—XII в., л. 138), 96 (№ 973, л. 59) и др., гдѣ въ чиноследованіяхъ брака наряду съ полагаемыми на престолъ кольцами и вѣнцами упоминается и стоящая тамъ же чаша со свв. Тайнами, изъ которой потомъ причащаются новобрачные и которая въ нѣкоторыхъ перечисленныхъ памятникахъ (стр. 31 и 74) называется преждеосвященною.

[18]) См. тамъ же, стр. 59 (синайск. евхолог. № 959, XI в., л. 126) чинъ царскаго поставленія, гдѣ патріархъ, по облаченіи царя въ хламиду и вѣнецъ, „ποιῶν προηγιασμένα, μεταδίδωσιν αὐτῷ τῆς ζωοποιοῦ κοινωνίας". Въ изданномъ у Гоара (Εὐχολόγιον, 1647, p. 926, ср. Дмитріевскій, цит. изд., стр. 997) чинѣ это передается просто—„καὶ κοινωνεῖ προηγιασμένα". У Гоара же (931, ср. Дмитріевскій, 997) изданъ по извѣстному евхологію XI в., принадлежавшему Виссаріону Никейскому (Гроттаферратск. б. Г. β. I,—есть данный чинъ и въ знаменитомъ Барбериновомъ евхологіѣ IX в.), чинъ на произведеніе въ архонты или патрикіи, гдѣ предписывается полагать на уготованномъ въ великой церкви столикѣ вмѣстѣ съ одеждою усвоенной указанному званію (лоръ), также и προηγιασμένα. Послѣ патріаршихъ молитвъ и облаченія производимаго церемоніймейстеромъ онъ поклоняется и цѣлуетъ патріарха, а затѣмъ причащается.

[19]) У Алляція въ цит. сочиненіи (col. 1593) приводится слѣдующій пространный отвѣтъ неизвѣстнаго автора о сравнительной правильности обѣихъ практикъ приготовленія преждеосвященныхъ Даровъ: „Я во многихъ мѣстахъ видалъ, что одни іереи, собираясь полагать на храненіе преждеосвященные Дары, помазуютъ ихъ посредствомъ лжицы Кровію Го-

Съ другой стороны, и напоеніе преждеосвященнаго Хлѣба божественною Кровію, по мнѣнію византійскихъ церковныхъ писателей, отнюдь не лишало св. чашу на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ того значенія, какое она имѣла при св. Хлѣбѣ, не соединенномъ со св. Кровію, т. е., и при данномъ условіи содержимое потира признавалось истинною Кровію Господней, а не просто освященнымъ виномъ. Блаженный Симеонъ Солунскій, имѣющій въ виду преждеосвященную службу съ св. Хлѣбомъ, напоеннымъ св. Кровію, пишетъ объ освященіи въ такомъ случаѣ потира: «мы не творимъ (на преждеосвященной службѣ) вторично (обычной проскомидійной молитвы) при соединеніи (вина и воды). Почему же? Потому что Хлѣбъ совершенъ, священнодѣйствованъ, освященъ, вознесенъ и соединенъ съ божественною Кровію: въ священную чашу безъ всякой молитвы вливается вино и вода, чтобы, по раздробленіи божественнаго Хлѣба и послѣ того какъ въ нее по обычному порядку вложена будетъ лежащая горѣ (на дискосѣ) частица, содержимое потира этимъ освятилось и чтобы, затѣмъ, іерей въ обычномъ литургійномъ порядкѣ причастился отъ Хлѣба и отъ чаши самъ и преподалъ имѣющимъ потребу въ причащеніи,—священнослужителямъ ли въ алтарѣ по обычному для нихъ чину, или мірянамъ—посредствомъ лжицы. Такъ же мы творимъ причащеніе и въ томъ случаѣ, когда хотимъ причастить Таинъ кого-либо внѣ литургіи, взимая для этого частицу отъ сохраняемаго Хлѣба и смѣшивая съ ви-

сподней и въ такомъ видѣ берегутъ ихъ, другіе же ничего подобнаго не дѣлаютъ, что же правильнѣе?—Намъ, старающимся *соображать духовное съ духовнымъ* (1 Кор., 2, 13), кажется, что ни тѣ, ни другіе не уклоняются отъ правильности. Ибо одни, чтобы сохранить нѣкій остатокъ преждеосвященнаго и невидимо преложившагося въ Кровь (вещества), дѣлаютъ это чрезъ помазаніе Хлѣбовъ, другіе же, считая, что преложившагося уже въ Тѣло Христово Хлѣба достаточно, чтобы претворить влагаемое вмѣстѣ съ нимъ во время причащенія вино въ Кровь и сообщать имъ освященіе причащающимся, не дѣлаютъ ничего подобнаго, но довольствуются храненіемъ (однихъ) преждеосвященныхъ Хлѣбовъ. Такъ представляется намъ дѣло. Такъ какъ въ великой церкви мы видимъ соблюдающимся второй обычай, то должно и намъ слѣдовать ему, какъ болѣе правильному". Смирновъ-Платоновъ (цит. соч., 97) отожествляетъ автора этого мнѣнія съ „блаженнымъ Іоанномъ" К. Арменопула. Дѣйствительно, оба мнѣнія выражены очень сходно. Форма мнѣнія очень подходитъ къ Іоанну китрскому, у котораго есть 100 отвѣтовъ диррахійскому архіепископу Константину Кавасилѣ. Fabricii, Bibliotheca, XI, 1808, p. 341.

номъ, растворенным водою, или же часто пользуясь сухимъ однимъ лишь животворящимъ Хлѣбомъ, какъ соединеннымъ съ Кровію. Здѣсь же, на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ, какъ сказано, для того, чтобы соблюсти (обычный) порядокъ причащенія, и такъ какъ бываетъ нужда причастить бо̀льшее количество людей, совершается (вложеніе частицы св. Хлѣба въ потиръ). Итакъ, содержимое чаши освящается на преждеосвященной литургіи не призываніемъ Св. Духа и не благословеніемъ, но общеніемъ и соединеніемъ съ животворящимъ Хлѣбомъ, истиннымъ Тѣломъ Христовымъ и соединеннымъ съ Кровію» [20]). Блаженный Симеонъ, какъ видимъ, не называетъ содержимаго чаши прямо св. Кровію, но освященіе его чрезъ соединеніе со св. Тѣломъ на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ онъ ставитъ наравнѣ съ освященіемъ потира чрезъ призываніе Св. Духа и благословеніе священнослужителя за полной литургіей.

Почти всѣ особенности въ совершеніи в. входа и причащенія священнослужителей на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ, указываемыя славянскими рукописными и старопечатными служебниками, одинаково встрѣчаются и въ греческихъ источникахъ до самаго поздняго времени. Такъ, нѣкоторыя греческія рукописи XVI в. [21]) и даже печатные евхологіи XVI—XVII вв. [22]) предписываютъ совершать великій входъ за разсматриваемой литургіей въ обычномъ порядкѣ съ провозглашеніемъ—«Да помянетъ всѣхъ васъ Господь Богъ.» и пр. При вложеніи частицы св. Хлѣба въ потиръ греческія рукописи полагаютъ произносить или: «Исполненіе Св. Духа» [23]), или же, какъ указываетъ патріархъ Михаилъ: «Благословенъ Богъ нашъ всегда» [24]) и пр. Древній уставъ великой константинопольской церкви, исходя, несомнѣнно, изъ принятаго этой церковью взгляда на св. чашу при преждеосвященной службѣ, указываетъ и особенный порядокъ приготовленія въ такомъ случаѣ потировъ. По нему, до в. входа (?) «одинъ изъ пресвитеровъ, отправляясь въ сосудохранильницу, влагаетъ въ потиры частицы (св. Хлѣба), а вслѣдъ за нимъ главный иподіаконъ

---

[20]) Respons. ad Gabrielem pentapolit. 57. Migne gr. 155, col. 909.

[21]) Дмитріевскій, цит. изд., 834 (ср. 963).

[22]) Изданіе (уніатское) литургій Д. Дуки 1526, Swainson, The Greek Liturgies, 1884; 183; венеціанск. евхологій изд. М. Кигала 1639 г., стр. 60.

[23]) Goar, 203. [24]) Дмитріевскій, цит. изд., 835.

со словами—«Благослови, владыко» вливаетъ въ чаши вино съ теплотою, священникъ при этомъ говоритъ—«Соединеніе Духа Святаго». Исключеніе дѣлается для перваго и второго потировъ, которые исполняются самимъ патріархомъ, а въ его отсутствіе (первенствующимъ) священникомъ [25]). Такой порядокъ освященія потира на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ употреблялся не въ одной лишь великой константинопольской церкви: сохранился грузинскій переводъ подобнаго чина преждеосвященной службы, предписывающій влагать въ потиръ частицу св. Тѣла на проскомидіи [26]).

Посланіе Павлу каллипольскому утверждаетъ, что «преждеосвященная литургія бываетъ лишь ради совершенія св. чаши». По смыслу этого заявленія, данная служба—не просто только послѣдованіе причащенія преждеосвященными Дарами съ литургійнымъ порядкомъ, но—дѣйствительно своеобразная литургія, за которой употребляется преждеосвященный св. Хлѣбъ и освящается въ особомъ, отличномъ отъ обычнаго, порядкѣ св. чаша. За отсутствіемъ безспорныхъ данныхъ нельзя утверждать, что таковъ, именно, былъ общепринятый чинъ преждеосвященной службы съ самаго начала ея существованія. Нѣкоторые изслѣдователи ея предполагаютъ, что первоначально на этой службѣ вмѣстѣ съ преждеосвященнымъ св. Тѣломъ употреблялась въ раздѣльномъ видѣ и преждеосвященная св. Кровь [27]). Отчасти такое предположеніе подтверждается старинной практикой Римской церкви: по ея сакраментаріямъ такъ называемой Геласіевой редакціи (ихъ основа возводится къ VI в.) причащеніе въ великій пятокъ совершается свв. Тѣломъ и Кровію, оставленными отъ предшествующаго дня [28]): вполнѣ возможенъ былъ такой порядокъ и въ восточныхъ церквахъ, а, въ частности, въ древней Константинопольской, гдѣ раньше литургія преждеосвященныхъ Даровъ служилась, повидимому, не только въ 40-цу, но и въ остальное время года [29]), а по нѣкоторымъ, правда, непровѣреннымъ, сообще-

---

[25]) А. Дмитріевскій, Древнѣйшіе патріаршіе типиконы, 1907, 330, прим. 1.

[26]) К. Кекелидзе, Грузинскіе литург. памятники въ отечественныхъ книгохранилищахъ, 1908, 102.

[27]) Смирновъ-Платоновъ, цит. соч., 100—101.

[28]) Изд. Thomasi, Codices sacramentorum, 1680, 76.

[29]) Т. н. Пасхальная Хроника, сообщая подъ 615 г. о введеніи на преждеосвященной литургіи гимна „Нынѣ силы небесныя“, прибавляетъ:

ніямъ, даже каждыя постныя среду и пятницу [30]): въ прочіе дни, по тѣмъ же свѣдѣніямъ, совершалась полная литургія, и, слѣдовательно, имѣлась возможность, по крайней мѣрѣ, въ обычное время года имѣть постоянно преждеосвященную св. Кровь. Но при всей возможности и даже вѣроятности подобной практики нельзя отказывать въ глубокой древности и другому порядку преждеосвященной службы, именно,—съ освященіемъ чаши, какъ указываетъ посланіе Павлу каллипольскому: если въ XI в. такой порядокъ въ Константинопольской церкви стоялъ, повидимому, уже твердо, то его происхожденіе, несомнѣнно, нужно относить къ болѣе раннему времени. Нѣкоторые факты изъ древнецерковной практики поддерживаютъ справедливость такого заключенія. Въ житіи преп. Георгія Хозевита (к. VI—н. VII в.), написанномъ ученикомъ святого Антоніемъ, разсказывается случай изъ жизни Хузивской обители VI в., происшедшій съ однимъ братомъ, юношей Зинономъ, отчасти подтверждающій употребленіе, по крайней мѣрѣ, на Востокѣ, за преждеосвященой службой св. Хлѣба безъ соединенія со св. Кровію. Житіе повѣствуетъ, что учитель Зинона «въ воскресные дни, послѣ бдѣнія, посылалъ юношу въ Іерихонъ за просфорами на случай, если къ нимъ прибудетъ кто-либо для молитвы. Разъ во время совершенія евхаристіи юноша стоялъ близъ алтаря: такъ какъ наставникъ по неосторожности совершалъ приношеніе довольно явственнымъ голосомъ, юноша, слушая, запомнилъ нѣкоторыя выраженія евхаристической молитвы. Случилось, что при возвращеніи въ одно воскресенье изъ Іерихона съ просфорами (Зинону) пришли на память тѣ слова, которыя онъ запомнилъ, слушая своего учителя, совершавшаго евхаристію,—онъ началъ усердно размышлять о нихъ, и тотчасъ снизшелъ Св. Духъ и освятилъ и просфоры, и отрока. Наставнику его, который немного отдыхалъ послѣ воскреснаго бдѣнія, явился ангелъ

„онъ поется не только во время поста (т. е. 40-цы), но и въ другіе дни, когда бываетъ преждеосвященная".

[30]) І. Питрой въ II т. (320—321) Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta (1868) изданы съ именемъ патріарха константинопольскаго Никифора Исповѣдника (806—815) правила о различныхъ предметахъ, гдѣ, между прочимъ, утверждается, что до означеннаго лица въ теченіи цѣлаго года служились литургіи—по воскреснымъ днямъ—св. Василія В., по понедѣльникамъ, вторникамъ, четверткамъ и субботамъ—Златоуста, по средамъ и пяткамъ—преждеосвященныхъ Даровъ.

Господень и сказалъ: «Встань, пресвитеръ, и сотвори преждеосвященную службу надъ тѣмъ приношеніемъ, которое несетъ юноша, ибо оно освящено» [31]). Житіе умалчиваетъ, какъ была освящена въ данномъ случаѣ чаша, но его сообщеніе замѣчательно уже тѣмъ, что допускаетъ возможность совершенія преждеосвященной службы безъ преждеосвященной св. Крови. Вѣрованіе, что св. Кровь можно совершить соединеніемъ вина съ св. Тѣломъ, не было исключительной принадлежностью одной лишь Константинопольской церкви. Въ западныхъ церквахъ, не исключая, быть можетъ, и Рима, въ IX—XIII вв. также было широко распространено мнѣніе, что св. чаша на богослуженіи великаго пятка, по вложеніи въ нее частицы преждеосвященнаго св. Хлѣба, становится Кровію Христовой [32]).

[31]) Analecta Bollandiana, VII, 1888. p. 367 [русскій переводъ: Палестинскій Патерикъ, вып. 9, 1899, стр. 64—65]. Этотъ же случай въ нѣсколько измѣненномъ видѣ передается въ 25 гл. „Луга Духовнаго".

[32]) I. Mabillon, Museum Italicum, II, 1689, pp. LXXVI—XCII; E. Martene, Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officiis, 1706, 352—401; онъ же, De antiquis Ecclesiae ritibus, I, 1700, 427. Особенно такое мнѣніе распространено было внѣ Италіи. Въ т. н. Гелазіевой редакціи римскаго сакраментарія, какъ было указано раньше, для причащенія въ в. пятокъ сохраняются раздѣльно не только св. Тѣло, но и св. Кровь. Сакраментаріи т. н. редакціи папы Григорія VI (Двоеслова)—оригиналъ ихъ между 784—791 гг. былъ переданъ папою Адріаномъ I, по просьбѣ Карла В., во Франкское государство [A. Ebner. Missale Romanum im Mittelalter, 1896, 380),—предписываютъ поставлять въ в. пятокъ на престолѣ чашу съ неосвященнымъ виномъ: послѣ молитвы Господней „папа беретъ отъ св. Тѣла частицу и полагаетъ ее въ чашу безъ всякихъ словъ. И затѣмъ всѣ причащаются въ молчаніи (Migne, lat. 78, col. 86)". Такъ же излагается порядокъ причащенія въ в. пятницу и въ древнѣйшихъ уставахъ (Ordines) папскаго богослуженія (Mabillon, цит. изд. Migne, lat. 78). Но уже Амаларію мецскому до 831 г. извѣстенъ былъ списокъ устава, который въ описаніи в.-пятничной службы, послѣ словъ о вложеніи св. Тѣла въ потиръ, содержалъ важное разъясненіе: „sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem" (Mabillon, LXXXI). Во время своего посѣщенія Рима въ 831 г. Амаларій отъ тамошняго архидіакона узналъ, что въ Римѣ содержимое св. чаши на службѣ в. пятка не признается св. Кровію и папа на этомъ богослуженіи причащается лишь одинъ. Трудно сказать, чей взглядъ отразился въ томъ разъясненіи, которое читалъ въ своемъ спискѣ устава Амаларій, старый римскій, или же принятый во Франкскомъ государствѣ. Въ томъ, что Римская церковь къ 831 г. уже отмѣнила свой старинный обычай общаго причащенія въ в. пятокъ, а также оставила другое древнее преданіе,—сохранять для этого дня кромѣ св. Тѣла и св. Кровь,—есть основаніе подозрѣвать, что она измѣнила и свой взглядъ на св. чашу въ в. пятокъ: переходъ отъ преждеосвященной св. Крови къ

Въ частности, въ Римской церкви, на папскомъ богослуженіи, издревле св. Кровь для причащенія народа освящалась вливаніемъ нѣкотораго ея количества изъ евхаристической чаши въ сосудъ съ виномъ [33]). Монофизитъ Іаковъ епископъ эдесскій также пишетъ, что, если у священнослужителя имѣется св. Тѣло, то ему удобно благословить чашу [34]), оставлять которую отъ литургіи Іаковъ разрѣшаетъ, какъ было указано, лишь до слѣдующаго дня и въ исключительныхъ случаяхъ. Съ другой стороны, самый способъ освященія чаши на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ, именно, посредствомъ освященнаго уже вещества, въ Константинопольской церкви не являлся особенностью только одной преждеосвященной службы,—онъ широко примѣнялся тамъ и въ другихъ священнодѣйствіяхъ. Подобнымъ образомъ, напримѣръ, освящались въ названной церкви муро и, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, престолы. Обычно изъ вновь свареннаго мура за литургіей великаго четвертка константинопольскій патріархъ въ старину освящалъ лишь одинъ алавастръ, остальной же нардъ (такъ называлось неосвященное муро) освящался тѣмъ, что въ указанный день одинъ изъ священниковъ вливалъ въ него часть освященнаго въ предшествующій годъ мура, хранившагося въ алавастрѣ [35]).

обыкновенному вину слишкомъ рѣзокъ. Архидіаконъ въ оправданіе римской практики предъ Амаларіемъ ссылался на слова папы Иннокентія I, что въ вв. пятокъ и субботу евхаристія отнюдь не совершается (см. ниже). Если такое обоснованіе не личная догадка архидіакона, а оффиціальное мнѣніе Римской церкви н. IX в., то, оно, конечно, не могло отмѣнить преждеосвященной св. Крови, употреблявшейся раньше этою церковью на богослуженіи в. пятка, но освященіе чаши вложеніемъ св. Тѣла разъяснить оно могло. Возраженіемъ противъ такого предположенія можетъ послужить лишь то, что Геласіевская редакція сакраментарія и извѣстный Амаларію уставъ излагаютъ галликанскія обычай и воззрѣнія: дошедшіе до насъ наиболѣе чистые памятники галликанскаго сакраментарія совсѣмъ не имѣютъ чина причащенія въ в. пятокъ. Нѣтъ его также и въ архаическихъ сакраментаріяхъ древне-Испанской (Мозарабской) церкви.

[33]) Mabillon, цит. изд., LXXVI.

[34]) Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, 1, p. 246. Тамъ же приводится подобное наставленіе изъ іаковитскаго служебника, читающееся въ сочиненіи Barhebraei — Directiones (V, 1): „Tum accipit Hostiam, eaque Calicem consignat tribus vicibus, inquiens. Ut uniat, et sanctificet, et convertat mistum, quod in hoc calice est in salutarem ipsius Christi Dei nostri sanguinem in remissionem peccatorum".

[35]) „Въ великій четвергъ до начала литургіи одинъ священникъ и одинъ діаконъ входятъ въ скевофилакію и облачаются; діаконъ говоритъ

Обычно также въ Греческой церкви храмы освящались епископами, но въ иныхъ случаяхъ, напримѣръ, за дальностію разстоянія считалось достаточнымъ возложить на престолъ освящаемаго храма кусокъ ткани, которая была постлана на престолѣ, освященномъ епископомъ, изъ чего и возникли антиминсы [36]).

Въ современной Греческой церкви господствующее мнѣніе о св. чашѣ на преждеосвященной службѣ обнаруживаетъ стремленіе приблизиться къ воззрѣнію на этотъ предметъ Русской церкви. Когда и при какихъ условіяхъ началъ распространяться у грековъ этотъ взглядъ, прослѣдить трудно. Издатели греческой «Кормчей» 1801 г. въ примѣчаніи къ 52 правилу Трулльскаго собора пишутъ: «Не напаяющіе св. Тѣла пречистою Кровію, какъ это полагается въ евхологіяхъ... явно латиномудрствуютъ. Ибо однимъ изъ пунктовъ латинскаго нечестія является, между прочимъ, и то, что латиняне преподаютъ мірянамъ таинство Евхаристіи подъ однимъ видомъ, т. е., подъ Хлѣбомъ» [37]). Такимъ образомъ составителямъ «Кормчей» древнее церковное мнѣніе, что вложеніемъ на

священнику: „Благослови, владыко!“ Священникъ—„Благословенъ Богъ нашъ всегда, нынѣ“... Діаконъ говоритъ—„аминь“, а потомъ беретъ сосудъ, наполненный прошлогоднимъ мѵромъ, и подноситъ къ священнику. Священникъ беретъ золотой или серебрянный сосудъ, напоминающій собою большую ложку, подходитъ къ кувшинамъ, въ которыхъ находится заготовленный елей, и, минуя первый изъ нихъ, въ слѣдующихъ двухъ или трехъ наливаетъ по три ложки; надъ первой ложкой говоритъ: „во имя Отца“, діаконъ—„аминь“ и т. д. Другіе, съ ними находящіеся, говорятъ медленно: „Вечери Твоея тайныя“... Алавастръ наполняютъ елеемъ изъ того перваго сосуда, въ который прошлогодняго мѵра не вливали... Нардъ и мѵро различаются между собой тѣмъ, что нардомъ называютъ неосвященный еще елей, а мѵромъ нардъ, освященный или разбавленный освященнымъ“. Кекелидзе, цит. соч., 171—174.

[36]) „Мы знаемъ, что антиминсы приготовляются, когда епископъ самъ совершаетъ освященіе храма, именно, изъ постланной и развернутой на престолѣ ткани, которая рѣжется на куски, надписывается и раздается священникамъ. И безъ антиминсовъ служить нельзя. А гдѣ ихъ недостаетъ, что нужно дѣлать, чтобы іереямъ не остаться безъ священнослуженія?—Полагать антиминсы нужно не на всѣхъ престолахъ, но лишь на тѣхъ, о конхъ неизвѣстно, освящены ли они, или нѣтъ, ибо антиминсы занимаютъ мѣсто освященныхъ свв. престоловъ и тамъ гдѣ извѣстно, что престолъ освященъ, нѣтъ нужды въ антиминсѣ“.—Изъ отвѣтовъ константинопольскаго патр. Мануила II (XIII в.). Ῥάλλη καὶ Ποτλῆ, Σύνταγμα, V. 1855, 115—116 (ср. 413).

[37]) Πηδάλιον, 1841, σ. 153.

преждеосвященной литургіи въ чашу частицы св. Тѣла содержимое чаши прелагается въ Кровь Христову, является чуждымъ [38]). Почти всѣ греческія изданія полнаго евхологія до самаго послѣдняго времени о порядкѣ совершенія на преждеосвященной службѣ причащенія священнослужителей умалчиваютъ. Соотвѣтствующія нашему служебнику греческія изданія литургій и то, повидимому, позднѣйшія, содержатъ большею частію уставъ одного лишь великаго входа, почти совпадающій съ предписаніемъ нашего «Изъявленія» и принятый у грековъ едва ли не подъ вліяніемъ русскаго служебника [39]). Весьма примѣчательно, что о причащеніи на литур-

---

[38]) Предписанія „Изъявленія“, какъ извѣстно, проведены и въ нашемъ „Чиновникѣ архіерейскаго священнослуженія“. Въ собраніи рукописей Императорской Петроградской Д. Академіи есть (№ 115, см. А. Родосскій, Описаніе 432 рукописей, принадлежащихъ С.-Петербургской Д. Академіи, 1893—4, стр. 143) любопытный греческій переводъ „Чиновника“, писанный въ Россіи между 1774—1796 гг. (въ немъ поминаются Екатерина II, в. князь Павелъ Петровичъ съ супругой Маріей Ѳеодоровной). Рукопись писана, несомнѣнно, знаменитымъ архіепископомъ Евгеніемъ Булгаромъ, такъ какъ почеркъ въ ней одинаковъ съ автографами этого святителя, хранящимися въ томъ же собраніи подъ №№ 146 (греческій переводъ первой части А. Зерникава „Объ исхожденіи Св. Духа“, Родосскій, 174) и 151 (толкованія Пятокнижія, тамъ же, 180). Тѣмъ же почеркомъ писаны рукописи названнаго собранія №№ 114 и 124 (тамъ же, 142 и 152), содержащія греческіе переводы архіерейскихъ обѣщанія, чиновъ хиротоніи и освященія храма, принятыхъ Русскою церковью. Вѣроятно, всѣ перечисленные переводы и выполнены архіепископомъ Евгеніемъ для своихъ личныхъ нуждъ. О вліяніи ихъ, въ частности, — „Чиновника“, на богослуженіе греческой церкви неизвѣстно.

[39]) Первое изданіе съ такимъ уставомъ, извѣстное автору,—Ι. Βογιατσῆς, Ἱεροτελεστικὸν Τεῦχος, 1866, предназначенное къ употребленію въ предѣлахъ Эллинскаго королевства (авторъ располагалъ лишь 6-мъ изданіемъ Τεῦχος'а, Аѳины 1912). Редакторъ данной книги, несомнѣнно, пользовался или русскимъ служебникомъ, или, по крайней мѣрѣ, его „Учительнымъ Извѣстіемъ“, часть котораго (статьи о различныхъ случаяхъ, приключающихся въ совершеніи литургіи, и о приготовленіи запасныхъ свв. Даровъ) имъ передѣлана, иногда съ дословнымъ переводомъ, въ 6—8 вводныхъ главахъ Τεῦχος'а. На в. входѣ преждеосвященной службы, по разсматриваемому изданію, діаконъ предшествуетъ іерею съ свѣтильникомъ и кадиломъ. Въ изданіи литургій І. С. Панагіотопула (Ἐν Καλάμαις, 1870), для употребленія въ церкви также Эллинскаго королевства, о в. входѣ дѣлается примѣчаніе (стр. 45): „На в. входѣ преждеосвященной литургіи неприлично, чтобы діаконъ, служитель, несъ на головѣ св. Хлѣбъ, а іерей, совершитель таинства, слѣдовалъ

гіи преждеосвященныхъ Даровъ такія изданія чаще находятъ возможнымъ ограничиться краткимъ заявленіемъ, что оно совершается такъ же, «какъ и на литургіи Златоуста». Въ дѣйствительности же, греческіе священнослужители причащаются за преждеосвященной службой почти такъ же, какъ и русскіе [40]): единственная разница греческой практики отъ русской та, что въ Греческой церкви и іерей, единолично совершающій литургію, и діаконъ, непремѣнно вкушаютъ отъ чаши послѣ причащенія отъ Св. Хлѣба, причемъ говорится: «Молитвами свв. отецъ нашихъ». Но встрѣчаются новыя греческія изданія литургій со старинным уставомъ причащенія на литургіи преждеосвященныхъ, т. е. признающія содержимое св. чаши божественною Кровію [41]) *).

И. Карабиновъ.

за нимъ со священнымъ сосудомъ, содержащимъ одно вино, и, такимъ образомъ, какъ бы казался ниже діакона. Діакону, какъ служителю, подобаетъ предшествовать іерею со свѣтильникомъ и кадиломъ, а іерей, какъ тайносовершитель, долженъ слѣдовать съ животворящимъ Хлѣбомъ на головѣ, придерживая его *лѣвой* рукой, и съ потиромъ, содержащимъ вино, *въ правой* рукѣ". Изданный константинопольской патріархіей Ἱερατικόν (1895) о в. входѣ (138) даетъ предписаніе, одинаковое съ Τεῦχος Ι. Воятзи.

[40]) K. Beth, D. orientalische Christenheit d. Mittelmeerländer. 1902, 258.

[41]) Таково изданіе М. Σαλιβέρος, Ἡ θεία Λειτουργία, Ἐν Ἀθήναις. 1902 (ἐκδ. 2): по причащеніи отъ св. Хлѣба іерей λαμβάνει τὸ κάλυμμα καὶ καλῶς ἐπιστηρίξας ὑπὸ τὸν πώγωνά του εὐθὺς πιάνει μὲ τὴν δεξιὰν χεῖρά του σὺν τῷ καλύμματι τὸ ἁ. Ποτήριον καὶ κοινωνήσας ἐξ αὐτοῦ τοῦ τιμίου Αἵματος ἐκ γ'λέγει. Διὶ εὐχῶν и т. д. (107—108).

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Молитва IX гл. кн. пр. Даніила.

ИСТОРІЯ ветхозавѣтнаго пророчества знаетъ неоднократные случаи сообщенія откровенія въ отвѣтъ на молитву пророка (Іер. 32, 16. 26; Авв. 1—2, 2). Въ подобномъ соотношеніи стоятъ молитва IX гл. кн. пр. Даніила и откровеніе о 70-ти седминахъ. Какъ тѣсно связанныя, онѣ датируются однимъ и тѣмъ же временемъ,—первымъ годомъ царствованія Дарія, сына Ассуирова, изъ рода Мидійскаго (Дан. 9, 1). По отношенію къ молитвѣ естественность подобной даты указана въ словахъ 2—3 ст. 9 гл.: «въ первый годъ царствованія его (Дарія) я, Даніилъ, сообразилъ по книгамъ число лѣтъ, о которомъ было слово Господне къ Іереміи пророку, что семьдесятъ лѣтъ исполнятся надъ опустошеніемъ Іерусалима. И обратилъ я лице мое къ Господу Богу съ молитвою и моленіемъ».

Паденіе Вавилона, завоеваннаго мидянами и персами, и послѣдовавшее затѣмъ воцареніе Дарія Мидянина (Дан. 5, 30—1) говорило пророку о скоромъ окончаніи плѣна (Ис. 13—14, 2) и вызывало съ его стороны молитву къ Богу «воззрѣть свѣтлымъ лицемъ на опустошенное святилище» (Дан. 9, 17), не отмѣнять изъ-за неправдъ народа обѣтованія о возстановленіи Іерусалима.

Связь молитвы IX гл. съ откровеніемъ о 70-ти седминахъ съ библейской точки зрѣнія вполнѣ естественна, а произношеніе ея въ первомъ году царствованія Дарія достаточно мотивировано. И это обстоятельство могло бы ручаться за достовѣрность и самой даты молитвы, если бы не ея содержаніе. По общему признанію, оно представляетъ черты несомнѣннаго сходства съ содержаніемъ молитвъ кн. Ездры (9 гл.), Неемии

(1, 9 гл.) и 2 Паралипоменонъ (6 гл.). Съ особенною же силою настаиваетъ на этой мысли Bayer, дающій для каждаго стиха молитвы IX гл. слѣдующія параллели.

«Молю Тебя, Господи Боже великій и дивный, хранящій завѣтъ и милость любящимъ Тебя и соблюдающимъ повелѣнія Твои»—Дан. 9, 4.

«Согрѣшили мы, поступали беззаконно, дѣйствовали нечестиво, упорствовали и отступили отъ заповѣдей Твоихъ и отъ постановленій Твоихъ». Дан. 9, 5.

«И не слушали рабовъ Твоихъ пророковъ, которые Твоимъ именемъ говорили царямъ нашимъ, и вельможамъ нашимъ, и отцамъ нашимъ, и всему народу страны». Дан. 9, 6.

«У Тебя, Господи, правда, а у насъ на лицахъ стыдъ, какъ день сей, у каждаго Іудея, у жителей Іерусалима и у всего Израиля, у ближнихъ и дальнихъ, во всѣхъ странахъ, куда Ты изгналъ ихъ за отступленіе ихъ, съ какимъ они отступили отъ Тебя». Дан. 9, 7.

«Господи, у насъ на лицахъ стыдъ, у царей нашихъ, князей нашихъ, отцовъ нашихъ, потому что мы согрѣшили предъ Тобою». Дан. 9, 8.

«А у Господа нашего милосердіе и прощеніе, ибо мы возмутились противъ Него»—Дан. 9, 9.

«Господи Боже небесъ, Боже великій и страшный, хранящій завѣтъ и милость къ любящимъ Тебя и соблюдающимъ заповѣди Твои». Неемія 1, 5.

«Мы согрѣшили, сдѣлали беззаконіе, мы виновны» — 2 Пар. 6, 37. «И не сохранили заповѣдей и уставовъ и опредѣленій Твоихъ. Неем.» 1, 7.

«Рабовъ Твоихъ пророковъ»—Ездр. 9, 11.

«Царей нашихъ, князей нашихъ и священниковъ нашихъ, и пророковъ нашихъ, и отцовъ нашихъ, и весь народъ Твой». Неем. 9, 32.

«Ты праведенъ» — Неем. 9, 33.

«И на посрамленіе лица, какъ это и нынѣ»—Ездр. 9, 7.

«Всѣ іудеи жители Іерусалима»—2 Пар. 34, 30.

«За свое беззаконіе, какое онъ сдѣлалъ»—1 Пар. 10, 13.

«И на посрамленіе лица, какъ это и нынѣ»—Ездр. 9, 7.

«Цари наши, князья наши, и отцы наши»—Неем, 9, 34.

«Но Ты — Богъ любящій прощать, благій и милосердый»—Неем. 9, 17. «И сдѣлались упорны и возмутились противъ Тебя»—Неем. 9, 26.

«И не слушали гласа Господа Бога нашего, чтобы поступать по законамъ Его, которые Онъ далъ намъ чрезъ рабовъ Своихъ». Дан. 9, 10.

«И весь Израиль преступилъ законъ Твой, отвратился, чтобы не слушать гласа Твоего; и за то излились на насъ проклятіе и клятва, которыя написаны въ законѣ Моисея, раба Божія, ибо мы согрѣшили предъ Нимъ»—Дан. 9, 11.

«И Онъ исполнилъ слова свои, которыя изрекъ на насъ и на судей нашихъ, судившихъ насъ, наведши на насъ великое бѣдствіе, какого не бывало подъ небесами и какое совершилось надъ Іерусалимомъ»—Дан. 9, 12.

«Какъ написано въ законѣ Моисея, такъ все это бѣдствіе постигло насъ, но мы не умоляли Господа Бога нашего, чтобы намъ обратиться отъ беззаконій нашихъ и уразумѣть истину Твою»—Дан. 9, 13.

«Наблюдалъ Господь это бѣдствіе и навелъ его на насъ, ибо праведенъ Господь Богъ нашъ во всѣхъ дѣлахъ своихъ, которыя совершаетъ, но мы не слушали гласа Его»—Дан. 9, 14.

«И нынѣ, Господи Боже нашъ, изведшій народъ Твой изъ земли Египетской рукою сильною и явившій славу Твою, какъ день сей! Согрѣшили мы, поступали нечестиво»—Дан. 9, 15.

«Поступать по Закону Божію, который данъ рукою Моисея»—Неем. 10, 29. «Рукою рабовъ Твоихъ пророковъ»—Ездр. 9, 11.

«И презрѣли законъ Твой»—Неем. 9, 26.

«Вступили въ обязательство съ клятвою и проклятіемъ»—Неем. 10, 30.

«И Ты исполнилъ слово свое»—Неем. 9, 8.

«Вы дѣлаете все сіе великое зло»—Неем. 13, 27.

«И навелъ на насъ Богъ нашъ все это бѣдствіе»—Неем. 13, 18.

«Сталъ онъ умолять лице Господа Бога своего»—2 Пар. 33, 12.

«И Ты праведенъ во всемъ, постигшемъ насъ».—Неем. 9, 33.

«И нынѣ, Боже нашъ».—Неем. 9, 32. «Ты, который избралъ Авраама и вывелъ его изъ Ура Халдейскаго»—Неем. 9, 7. «рукою могущественною»—Неем. 1, 10 «и сдѣлалъ

	Себѣ имя до сего дня»—Неем. 9, 10.
«Господи! по всей правдѣ Твоей да отвратится гнѣвъ Твой и негодованіе Твое отъ града Твоего, Іерусалима, отъ святой горы Твоей; ибо за грѣхи наши и беззаконія отцевъ нашихъ Іерусалимъ и народъ Твой въ поруганіи у всѣхъ, окружающихъ насъ». Дан. 9, 16.	«Въ грѣхахъ своихъ и преступленіяхъ отцовъ своихъ» Неем. 9, 2.
«И нынѣ услыши, Боже нашъ, молитву раба Твоего и моленіе его, и воззри свѣтлымъ лицемъ Твоимъ на опустошенное святилище Твое ради Тебя, Господи—Дан. 9, 17.	«Чтобы слышать молитву раба Твоего» Неем. 1,6. «Услышь моленіе раба Твоего». 2 Пар. 6, 21.
«Приклони, Боже мой, ухо Твое и услыши, открой очи Твои и воззри на опустошенія наши и на городъ, на которомъ наречено имя Твое; ибо мы повергаемъ моленія наши предъ Тобою, уповая не на праведность нашу, но на Твое великое милосердіе» Дан. 9, 18.	«Народъ Мой, который именуется именемъ Моимъ».2 Пар. 7, 14.
«Господи! услыши, Господи! прости; Господи! внемли и соверши, не медли ради Тебя Самого, Боже мой; ибо Твое имя наречено на городѣ Твоемъ и на народъ Твоемъ». Дан. 9, 19 [1]).	«По великому милосердію Твоему».—Неем. 9, 27. «Тогда услышь съ неба и прости»—2 Пар. 6, 25. «Ради имени Твоего великаго». 2 Пар. 6, 32.

Если не считать замѣчанія Meinhold'a: «молитва IX гл. кн. Даніила совпадаетъ съ молитвами кн. Ездры и Нееміи; но на чьей сторонѣ старшинство, неизвѣстно, а потому совпаденіемъ не доказывается ни послѣплѣнное происхожденіе даннаго отрывка, ни его возникновеніе въ періодъ плѣна» [2]), то

[1]) Bayer. Danielstudien S. 21—3. Münster. 1912.

[2]) Meinhold. Das Buch Daniel. Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten Testaments, herausgegeben von Strack. VIII Abteilung. S. 313.

остальные экзегеты допускаютъ троякое объясненіе сходства: молитва Даніила послужила образцомъ для молитвъ кн. Ездры и Нееміи [1]); онѣ являются ея прототипомъ, и, въ третьихъ, всѣ молитвы воспроизводятъ одинъ общій оригиналъ [2]). Первое и даже третье объясненіе благопріятствуютъ библейскому взгляду на принадлежность молитвы IX гл. пр. Даніилу, но сами нуждаются въ подтвержденіи, чего въ литературѣ не имѣется. Второе же, относящее происхожденіе молитвы IX гл. къ періоду послѣ Ездры и Нееміи, въ мотивированномъ видѣ предложено Bayer'омъ.

Зависимость молитвы IX гл. книги Даніила отъ молитвъ кн. Ездры — Нееміи и Паралипоменонъ доказывается, по его словамъ, тѣмъ характернымъ фактомъ, что свойственные ей обороты и выраженія чужды языку кн. Даніила и наоборотъ составляютъ обычное явленіе для нарѣчія хрониста,—автора трехъ послѣднихъ книгъ. Таково прежде всего обращеніе 9, 4: «молю Тебя, Господи, Боже великій и дивный, хранящій завѣтъ и милость любящимъ Тебя и соблюдающимъ повелѣнія Твои». Кромѣ даннаго мѣста, у Даніила оно не встрѣчается ни въ полномъ составѣ, ни въ сокращеніи. У хрониста же, помимо Неем. 1, 5, мы имѣемъ его съ прибавкою эпитета «гагиббор»—сильный въ Неем. 9, 32. Равнымъ образомъ и средняя часть обращенія, слова «хранящій завѣтъ Твой и милость любящимъ Тебя и соблюдающимъ повелѣнія Твои», употребляется еще въ 2 Пар. 6, 4. Изъ четырехъ глаголовъ 9, 5: חָטָא, עָוָה, רָשַׁע и מָרַד послѣдній встрѣчается у Даніила только въ молитвѣ; у хрониста же имѣются въ 2 Пар. 13, 8; 36, 13; Неем. 2, 19; 6, 6; 9, 26. Необычная для языка кн. Даніила фраза 9, 5 «отъ заповѣдей Твоихъ и постановленій Твоихъ», составляетъ излюбленное выраженіе хрониста: оба слова встрѣчаются у него и въ отдѣльности и въ связи другъ съ другомъ. Сочетаніе словъ 9, 6: «цари наши, вельможи наши, отцы наши и весь народъ страны», имѣетъ мѣсто и у пр. Іереміи, но за заимствованіе ихъ авторомъ молитвы 9 гл. изъ молитвы кн. Нееміи ручается тотъ характерный фактъ, что и въ той и другой они повто-

---

[1]) Knabenbauer. Commentarius in Danielem Prophetam. P. 226. Parisiis. 1891. Zündel. Kritische Untersuchungen über die Abfassungzeit des Buches Daniel. S. 192. Basel. 1861.

[2]) Bayer. Ibid. S. 23—4; 35—6.

ряются черезъ одинаковый промежутокъ: Дан. 9, 6. 8: Неем. 9, 33, 34. Не встрѣчающееся въ кн. Даніила выраженіе 9, 7: «у каждаго Іудея, у жителей Іерусалима и всего народа», является обычнымъ для автора хроникъ—2 Пар. 20, 15. 18; 32, 33; 33, 9; 34, 30, а чуждый языку Даніила глаголъ מָעַל—отступать принадлежитъ къ числу излюбленныхъ имъ выраженій. Существительное רַחֲמִים—милосердіе, употребленное у Дан. только въ 9, 9, встрѣчается у хрониста не менѣе шести разъ: по разу въ 1 Пар. 21, 13; 2 Пар. 30, 9, и четыре раза въ 9 гл. Нееміи; равнымъ образомъ его сочетаніе съ סְלִיחָה—прощеніе извѣстно лишь изъ Неем. 9, 17. Кромѣ 9, 11, кн. Даніила не знаетъ словъ אָלָה—проклятіе и שְׁבוּעָה—клятва ни въ соединеніи, ни въ отдѣльности; хронистъ же употребляетъ первое въ 2 Пар. 6, 22; 34, 24; второе въ 1 Пар. 16, 16; 2 Пар. 15, 15, и оба вмѣстѣ въ Неем. 10, 30. Очень также обычно для него выраженіе: «которыя написаны объ законѣ Моисея, раба Божія» 2 Пар. 23, 18; 25, 4; 30, 10; 35, 12. Книга же Даніила говоритъ о Моисеѣ и его законѣ только въ 9, 11. Слова 9, 12: «и Онъ исполнилъ слова свои, которыя изрекъ на насъ, наведши на насъ бѣдствіе», у Даніила встрѣчаются только лишь въ данномъ мѣстѣ и нерѣдко у хрониста: первая половина фразы—въ 2 Пар. 6, 10; 10, 15 и отчасти Неем. 9, 8; вторая—въ 2 Пар. 7, 22; 20, 9; 34, 24. Въ 9, 13 заслуживаетъ вниманія употребленіе признака винительнаго падежа אֵת при подлежащемъ: אֵת כָּל-הָרָעָה הַזֹּאת. Подобная же конструкція наблюдается и въ Неем. 9, 19, 32, 34 [1]).

Необычныя для языка кн. Даніила выраженія молитвы IX гл. не позволяютъ считать ее оригинальнымъ произведеніемъ, но ихъ сходство съ особенностями нарѣчія кн. Ездры-Нееміи и Паралипоменонъ не даетъ основаній выдавать ее за воспроизведеніе молитвъ этихъ послѣднихъ.

И прежде всего, какъ видно изъ Байеровской таблицы параллелей, молитва IX гл. совпадаетъ съ ними не всѣмъ своимъ содержаніемъ, а только частью его. Въ силу этого рѣчь можетъ итти только о частичной зависимости. Но и эта послѣдняя далеко не безспорный фактъ, такъ какъ тѣ особенности молитвы IX гл., оригиналъ для которыхъ указывается Байеромъ въ молитвахъ Ездры-Нееміи и Паралипоменонъ,

[1]) Bayer. Ibid. S. 23.

встрѣчаются и въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ. Въ справедливости этого убѣждаетъ слѣдующая таблица параллелей.

«Господи, Боже великій и дивный, хранящій завѣтъ и милость любящимъ Тебя и соблюдающимъ повелѣнія Твои». Дан. 9, 4.	«Господь Богъ твой—Богъ великій и дивный»—Втор. 7, 21; «хранящій завѣтъ и милость любящимъ Его и соблюдающимъ заповѣди Его».—Вт. 7, 9.
«Согрѣшили мы, поступали беззаконно, дѣйствовали нечестиво, упорствовали и отступили отъ заповѣдей Твоихъ и отъ постановленій Твоихъ»—Дан. 9, 5.	«Согрѣшили мы, сдѣлали беззаконіе, мы виновны» — 3 Цар. 8, 47.
«И не слушали рабовъ Твоихъ пророковъ, которые Твоимъ именемъ говорили царямъ нашимъ и вельможамъ нашимъ, и отцамъ нашимъ и и всему народу страны»—Дан. 9. 6.	«Они не слушали словъ моихъ, съ которыми я посылалъ къ нимъ рабовъ моихъ пророковъ» — Іер. 29, 19. «Вы, отцы ваши, цари ваши и князья ваши и народъ страны»—Іер. 44, 21.
«У тебя, Господи, правда, а у насъ на липахъ стыдъ, какъ день сей, у каждаго Іуды, у жителей Іерусалима и у всего Израиля, у ближнихъ и дальнихъ, во всѣхъ странахъ, куда Ты изгналъ ихъ за отступленіе ихъ, съ какимъ они отступили отъ Тебя»—Дан. 9, 7.	«Я Господь, творящій правду» — Іер. 9, 24. «Къ стыду лицъ своихъ» — Іер. 7, 19. «Какъ день сей»—Іер. 32, 20. «Мужи Іуды и учители Іерусалима»—Іер. 32, 32.
«Господи! у насъ на липахъ стыдъ, у царей нашихъ, у князей нашихъ и у отцовъ нашихъ, потому что мы согрѣшили предъ Тобою» — Дан. 9, 8.	«Мы лежимъ въ стыдѣ своемъ, потому что согрѣшили предъ Господомъ, Богомъ нашимъ, мы и отцы наши»—Іер. 3, 25.
«И не слушали гласа Господа Бога нашего, чтобы поступать по законамъ Его, ко-	«И не слушали гласа Господа и не поступали по закону Его»—Іер. 44, 23, «кото-

торые Онъ далъ намъ чрезъ рабовъ Своихъ пророковъ. Дан. 9, 10,

«И Онъ исполнилъ слова Свои, которыя изрекъ на насъ и на судей нашихъ, судившихъ насъ, наведши на насъ великое бѣдствіе, какого не бывало подъ небесами, и какое совершилось надъ Іерусалимомъ». Дан. 9, 12.

«Какъ написано въ законѣ Моисея, такъ все это бѣдствіе постигло насъ, но мы не умоляли Господа Бога нашего, чтобы намъ обратиться отъ беззаконій нашихъ и уразумѣть истину Твою» — Дан. 9, 13.

«Наблюдалъ Господь это бѣдствіе и навелъ его на насъ, ибо праведенъ Господь Богъ нашъ во всѣхъ дѣлахъ Своихъ, которыя совершаетъ, но мы не слушали гласа Его» — Дан. 9, 14.

«И нынѣ Господи, Боже нашъ, изведшій народъ Твой изъ земли изъ Египетской рукою сильною и явившій славу Твою, какъ день сей! согрѣшили мы, поступали нечестиво». Дан. 9, 15.

«И нынѣ услыши, Богъ нашъ, молитву раба Твоего и моленіе его и воззри свѣтлымъ лицомъ Твоимъ на опустошенное святилище Твое ради Тебя, Господи» — Дан. 9, 17.

рый Я далъ вамъ»—Іер. 26, 4.

«Исполнилъ Господь слово Свое, изреченное въ древніе дни». Плачъ Іер. 2, 17.

«Наведу на Іудею все то зло, которое Я изрекъ на нихъ»—Іер. 35, 17, 36, 31.

«Не умолялъ ли онъ Господа»?—Іер. 26, 19.

«Праведенъ Господь, ибо я непокоренъ былъ слову Его»—Плачъ Іерем. 1, 18.

«Содѣлалъ Себѣ имя, какъ день сей, и вывелъ народъ Твой, Израиля, изъ земли Египетской рукою сильною»—Іер. 32, 20—1.

«Призри на молитву раба Твоего и на прошеніе его, Господи, Боже мой»—3 Цар. 8, 28.

«Приклони, Боже мой, ухо Твое и услыши, открой очи Твои и воззри на опустошенія наши и на городъ, на которомъ наречено имя Твое; ибо мы повергаемъ моленія наши предъ Тобою, уповая не на праведность нашу, но на Твое великое милосердіе». Дан. 9, 18.	«На городъ сей, на которомъ наречено имя Мое» — Іер. 25, 29.
«Господи! услыши; прости; Господи! внемли и соверши, не умедли ради Тебя Самого, Боже мой, ибо Твое имя наречено на городѣ Твоемъ и на народѣ Твоемъ». Дан. 9, 19.	«Тогда Ты услышь съ неба и прости». 3 Цар. 8, 34.

Въ особенностяхъ своего языка молитва IX гл. кн. Даніила совпадаетъ и съ кн. Ездры-Нееміи, Паралипоменонъ и съ кн. Второзаконія, пр. Іереміи и 3 Царствъ. Утверждать поэтому, что она является воспроизведеніемъ молитвъ первой группы книгъ, нѣтъ основаній. Съ одинаковымъ правомъ можно говорить о ея связи съ содержаніемъ книгъ второй группы. И это послѣднее положеніе будетъ даже болѣе правдоподобнымъ: въ нѣкоторыхъ пунктахъ молитва IX гл. стоитъ ближе къ кн. пр. Іереміи, чѣмъ къ кн. Ездры-Нееміи. Такъ, 7 ст. 9 гл. Нееміи: «Ты, который избралъ Авраама и вывелъ его изъ Ура Халдейскаго», не составляетъ параллели для 15 ст. IX кн.: «и нынѣ, Господи Боже нашъ, изведшій народъ Твой изъ земли Египетской рукою сильною и явившій славу Твою, какъ день сей». Соотвѣтствующими этому послѣднему являются 20—21 ст. 32 гл. кн. пр. Іереміи: «содѣлалъ Себѣ имя, какъ въ день сей, и вывелъ народъ Твой, Израиля, изъ земли Египетской рукою сильною». Фраза 6 ст. IX гл.: «царямъ нашимъ и вельможамъ нашимъ, и отцамъ нашимъ и всему народу страны», считается повтореніемъ словъ 32 ст. 9 гл. Нееміи: «царей нашихъ, князей нашихъ и священниковъ нашихъ, и пророковъ нашихъ, и отцовъ нашихъ и весь народъ Твой». Но при допущеніи подобной зависимости остается необъяснимымъ, почему авторъ молитвы IX гл. опустилъ выраженія Нееміи: «священниковъ нашихъ, пророковъ нашихъ»,

и вставилъ отсутствующее у него слово «страны»—(«народу страны»). Байеръ объясняетъ пропускъ ритмическими соображеніями,—нежеланіемъ удлинять стихъ. Но послѣдняго, очевидно, не было, разъ вставляется отсутствующее у Нееміи выраженіе — «страны» [1]). И если указанное обстоятельство является препятствіемъ считать 32 ст. 9 гл. Нееміи оригиналомъ 6 ст. IX гл. Даніила, то ничто не мѣшаетъ принять разсматриваемую фразу послѣдняго повтореніемъ буквально сходнаго съ нею выраженія 21 ст. 44 гл. пр. Іереміи: «вы, отцы ваши, цари ваши и князья ваши, и народъ страны». Въ параллель 8 ст. 9 гл.: «Господи! у насъ на лицахъ стыдъ, у царей нашихъ, князей нашихъ, отцовъ нашихъ, потому что мы согрѣшили предъ Тобою», ставятся Ездр. 9, 7: «и на посрамленіе лица, какъ это и нынѣ, и Неем. 9 34: «цари наши, князья наши и отцы наши». Но вмѣсто того, чтобы считать 8 ст. IX гл. Даніила образованнымъ изъ двухъ, при томъ уже не знающихъ встрѣчающагося въ немъ выраженія: «потому что мы согрѣшили предъ Тобою», естественнѣе сближать его съ 25 ст. 3 гл. Іереміи: «мы лежимъ въ стыдѣ своемъ, потому что грѣшили предъ Господомъ Богомъ нашимъ мы и отцы наши». Слова 11 ст. IX гл. Даніила: «излились на насъ проклятіе и клятва», ближе къ 21 ст. 5 гл. Кн. Числъ: «да предастъ тебя Господь проклятію и клятвѣ», чѣмъ къ 30 ст. 10 гл. кн. Нееміи: «вступили въ обязательство съ клятвою и проклятіемъ». Фраза 2 Пар. 7, 14: «народъ Мой, который именуется именемъ Моимъ», далеко не то же самое, что выраженіе 18 ст. IX: «городъ, на которомъ наречено имя Твое». Съ буквальною точностью это послѣднее дано въ 25 ст. 29 кн. пр. Іереміи: «на городъ сей, на которомъ наречено имя Мое».

Въ своихъ выраженіяхъ молитва IX гл. Даніила стоитъ ближе къ кн. пр. Іереміи, чѣмъ къ молитвамъ Ездры-Нееміи и Паралипоменонъ, а потому естественнѣе считать ее зависящею отъ первой, но не отъ вторыхъ. Къ подобному выводу приводитъ и фактъ ея совпаденія съ кн. Іереміи въ такихъ частяхъ, для которыхъ нѣтъ соотвѣтствія у Ездры-Нееміи и въ кн. Паралипоменонъ. Ими являются прежде всего выраженія 6-го и 10 ст.: «и не слушали рабовъ Твоихъ пророковъ, которые Твоимъ именемъ говорили»; «и не слушали гласа Господа Бога нашего, чтобы поступать по законамъ Его». Параллель имъ находимъ въ 29, 19 и 44, 23 Іереміи:

«они не слушали словъ Моихъ, съ которыми Я посылалъ къ нимъ рабовъ Моихъ, пророковъ»; «и не слушали гласа Господа и не поступали по закону Его». Фразы же 7 ст.: «ближніе и дальніе», 11: излились на насъ», 14: наблюдалъ Господь это бѣдствіе и навелъ его на насъ, но мы не слушали гласа Его»; 18: «ибо мы повергаемъ моленія наши предъ Тобою», съ буквальною точностью повторяютъ слова пр. Іереміи—Іер. 25, 26; 42, 18; 44, 6; 35, 17; 36, 31; 1 12; 42, 9.

Въ кн. Ездры-Нееміи, Паралипоменонъ нѣтъ далѣе параллелей для частей 17 и 18 ст.: «воззри свѣтлымъ лицемъ Твоимъ на опустошенное святилище», «приклони, Боже мой, ухо Твое и услыши, открой очи Твои, и воззри». Первое выраженіе воспроизводитъ Числъ 6, 25 и Плачъ Іереміи 5, 18 (въ словѣ «Гашшамем-опустошенный»), а второе 4 Цар. 19, 16.

Такимъ образомъ, содержаніе двухъ частей молитвы IX гл. кн. Даніила не можетъ быть сведено къ заимствованіямъ изъ кн. Ездры-Нееміи, Паралипоменонъ. Для одной въ нихъ совершенно нѣтъ параллелей, для другой таковыя хотя и указываются Байеромъ, но оказываются мнимыми.

Третья часть молитвы IX гл.,—ст. 4, 5, 9, 13, 19, имѣетъ несомнѣнное соотвѣтствіе въ кн. Ездры-Нееміи, Паралипоменонъ, но ближайшее ознакомленіе съ составомъ данныхъ стиховъ не позволяетъ считать и ихъ заимствованными у автора хроникъ. И прежде всего, 4 ст. IX гл. характерно отличается отъ Неем. 1, 5 отсутствіемъ выраженія «Боже небесъ». Оно свидѣтельствуетъ, что сознанію Нееміи предносилась молитва Соломона при освященіи храма, «нѣтъ подобнаго Тебѣ Бога на небесахъ» (3 цар. 8, 23), за что ручается и другая выдержка изъ нея: «да будутъ очи Твои отверсты, чтобы услышать молитву раба Твоего». (Неем. 1, 6; ср. 3 Цар. 8, 29). Въ противоположность этому 4 ст. IX гл. Даніила повторяетъ безъ всякихъ добавленій 21 и 9 ст. 7 гл. Второзаконія. Независимость Даніила отъ Нееміи подтверждается между прочимъ и свидѣтельствомъ Талмуда. «Во Второзаконіи X, 17, говоритъ онъ, читается: Богъ великій, сильный и страшный. У Іереміи отсутствуетъ третій эпитетъ—страшный (Іер. 32, 18); у Даніила—второй—«сильный» (Дан. 9, 4), но явились мужи великой Синагоги и ввели въ употребленіе снова три эпитета» (см. Неем. 9, 32). 5 ст. IX гл. Даніила: «согрѣшили мы, поступали беззаконно, дѣйствовали нечестиво», а равно и 19:

«Господи! прости», имѣютъ одинаково точныя параллели и въ 3 Цар. 8, 47; 8. 34 и во 2 Парал. 6, 37; 6, 25. Но зависимость молитвы IX гл. отъ кн. Царствъ не подлежитъ сомнѣнію: ея 18 ст. представляетъ безспорное воспроизведеніе 4 Цар. 19, 16. Въ виду этого естественнѣе думать, что и въ двухъ разсматриваемыхъ стихахъ—5 и 19 она повторяетъ не 2 кн. Паралипоменонъ, а 3 Царствъ. Въ параллель словамъ 5 ст. IX: «вэсо̂р мимицвотэйка умиммишпатэйка»,—«отступили отъ заповѣдей Твоихъ и отъ постановленій Твоихъ», Байеръ ставитъ выраженіе Н. 1, 7: «вэло шамарну ет гаммицво̂т вэет гахукким вэет гаммишфатим»,—«и не сохранили заповѣдей и уставовъ, и постановленій». Но Неемія не знаетъ, какъ видно, глагола «вэсо̂р»; въ параллель выраженію Даніила: «вэсо̂р миммицвотейка» можно привести лишь «сур мин гаммицва» Вт. 17, 20. Девятый ст. IX гл. Даніила «Ладонай елогейну гарахамим вэгасселихо̂т» совпадаетъ со своимъ предполагаемымъ оригиналомъ—17 ст. 9 гл. Нееміи: «вэатта елоах сэлихот ханнун вэрахум ерек аппаим вэраб хесед»—«Ты Богъ любящій прощать, благій и милосердый, долготерпѣливый и многомилостивый», въ одномъ лишь выраженіи «сэлихот». Но за исключеніемъ этого послѣдняго, 17 ст. 9 гл. Нееміи является точнымъ повтореніемъ 6 ст. 34 гл. кн. Исходъ. «Сэлихо̂т»—вставка въ чужую рѣчь и, судя по отсутствію даннаго выраженія въ лексиконѣ Нееміи и компилятивному характеру стиха, не оригинальная, а заимствованная. Она могла быть взята изъ Дан. IX, 9; «сэлихо̂т» повторено Нееміею, а «рахамим» опущено, такъ какъ въ дополняемомъ имъ 6 ст. 34 гл. Исхода имѣется уже слово «рахӯм». Если появленіе «сэлихо̂т» въ Неем. 9, 17 понятно, то при допущеніи зависимости отъ него Дан. IX, 9 остается необъяснимымъ, почему изъ пяти эпитетовъ перваго послѣдній удерживаетъ только два и притомъ «рахӯм» измѣняетъ въ «рахамим».

Въ пользу зависимости фразы IX, 13: «ет кол га̂раа̂ газзот баа̂ алейнӯ»,—«все это бѣдствіе постигло насъ» отъ Нееміи, говоритъ, по мнѣнію Байера, ея конструкція: постановка субекта съ примѣтой винительнаго падежа «ет», аналогія чему имѣется у Неем. 9, 19. 32. 34. Но такое же точно сочетаніе встрѣчается въ Еккл. 4, 3 и Іезек. 47, 17. 18. 19, и потому аналогія изъ Нееміи не доказываетъ зависимости отъ него Даніила. Нельзя считать оригиналомъ разсматриваемой фразы и буквально сходное съ нею выраженіе 18 ст. 13 гл. Нееміи:

«не такъ ли поступали отцы ваши, и за то Господь навелъ на насъ и на городъ сей все это бѣдствіе»,—«вайабе ет кол гâраâ газзот». По словамъ Нееміи, повторяющаго въ данномъ стихѣ Іер. 17, 21. 27, бѣдствіе постигло Іудею за нарушеніе закона о субботѣ. Мысль Даніила шире,—іудеи наказаны за неисполненіе всѣхъ законовъ, возвѣщенныхъ чрезъ пророковъ (10 ст. и д.). Заимствуя данное положеніе у Іереміи 35, 15—17, онъ пользуется и его словесною формою: «вотъ Я наведу все то зло (мêби ет кол гараâ), которое Я изрекъ на нихъ, потому что Я говорилъ имъ, а они не слушались» (Іер. 35, 17)=«наблюдалъ Господь это бѣдствіе и навелъ его на насъ, но мы не слушали гласа Его» (Дан. 9, 14). Независимо другъ отъ друга Неемія и Даніилъ воспроизводятъ различныя мѣста кн. пр. Іереміи; говорить о повтореніи однимъ другого нѣтъ основаній. Подобно двумъ первымъ частямъ молитвы IX гл. кн. пророка Даніила, и третья не стоитъ въ зависимости отъ книгъ Ездры-Нееміи, Паралипоменонъ.

Какъ показало предшествующее изученіе содержанія молитвы IX гл., одна и притомъ бо̀льшая его часть покрывается заимствованіями изъ книги пр. Іереміи, а параллели для другой—меньшей даются книгами Чиселъ, Второзаконія и Царствъ. Молитва IX гл. воспроизводитъ произведенія доплѣннаго времени, не имѣетъ въ своемъ содержаніи признаковъ послѣплѣннаго происхожденія.

Прот. А. Петровскій.

О второмъ посланіи св. Апостола Павла къ Ѳессалоникійцамъ *).

По поводу сочиненія профессора Императорской Московской Духовной Академіи священника *Вл. Н. Страхова*: Второе посланіе св. ап. Павла къ Ѳессалоникійцамъ. Исагогико-экзегетическое изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ 1911. Стр. VII + 394 + II.

III.

Библейско-богословскія построенія, особенно—эсхатологическія.

НѢКОТОРАЯ эластичность текстуально-критическаго и филологическо-экзегетическаго анализа обнаруживается и въ богословско-догматическихъ конструкціяхъ, обезпечиваемыхъ и защищаемыхъ въ разныхъ истолкованіяхъ. Въ этомъ отношеніи знаменательны разсужденія касательно I, 12, гдѣ—по автору—«рѣчь идетъ не о Богѣ Отцѣ и Богѣ Сынѣ, но объ единой божественной ипостаси,—объ Іисусѣ Христѣ, Который называется здѣсь Господомъ и вмѣстѣ Богомъ нашимъ» (стр. 313—314). Заключеніе это прямо неисчислимо по своей важности, а мотивируется оно довольно удивительнымъ образомъ, что грамматически этого «спорнаго вопроса» «нельзя точно и опредѣленно рѣшить», однако предлагаемая интерпретація «съ грамматической точки зрѣнія возможна и очень вѣроятна», хотя «включеніе предикативныхъ опредѣленій въ предложеніе цѣли, начинающееся съ ὅπως, невозможно, какъ грубая тавтологія, если считать и τοῦ θεοῦ и τοῦ κυρίου обозначеніемъ одного Іисуса Христа», почему «эти пре-

*) Продолженіе. См. май.

дикативныя опредѣленія лучше всего соединяются съ глаголами стиха 11-го: ἀξιώσῃ и πληρώσῃ» (стр. 314—315). Запутанность и неотчетливость этой аргументаціи очевидны безъ всякихъ дальнѣйшихъ словъ. По истинѣ, тутъ цѣлыя горы утверждаются на остріѣ надломленной иголки. Между тѣмъ было бы до чрезвычайности важно, еслибы раскрылось, что св. Павелъ съ самаго начала благовѣстнической дѣятельности провозглашалъ абсолютное божество Христа, и недавно обращенные читатели были способны постигать эту высочайшую истину по простому намеку, «спорному» даже для строгой науки, на протяженіи чуть не двухъ тысячелѣтій... Это столь чудесно, что и теоретически представляется мало вѣроятнымъ для данной исторической эпохи, откуда естественно, что послѣдовательные сторонники этого взгляда отвергаютъ—въ силу его—подлинность 2 Θесс. (напр., † Prof *Ad. Hilgenfeld*). Уже это наблюденіе должно бы побудить къ бо́льшей осторожности и внимательности построеній, между тѣмъ они лишены собственно всякой серьезной базы. О. Вл. Н. Страховъ совсѣмъ не упоминаетъ, что обсуждаемое пониманіе созидается (у Hofmann, Riggenbach, Wohlenberg) на присутствія члена τοῦ, который, находясь впереди, объединяетъ въ индивидуальное пѣлое оба титула—θεοῦ и κυρίου. Объ этомъ ничего не говорится, и авторъ—вопреки всякимъ даннымъ — свободно пишетъ дважды τοῦ κυρίου (стр. 315), уничтожая самую точку отправленія для своей теологической концепціи. Наряду съ этимъ, и (неподходящія) аналогіи приводятся (изъ Blass'а) въ пользу безчленнаго употребленія словъ θεός и κύριος, а тогда второе могло быть независимымъ и самостоятельнымъ. На этой именно сторонѣ нужно было сосредоточиться попреимуществу, и тутъ оказалось бы, что разумѣемое мнѣніе не прочно и по правиламъ употребленія грескаго члена (см. у *Th. F. Middleton*, the Doctrine of the Greek Article applied to the Criticism and Illustration of the New Testament, ed. by H. J. Rose, London 1841, p. 379—382; † Bishop. *Ch. J. Ellicott*, p. [4]105). Послѣдній имѣлъ бы большой вѣсъ, еслибы сохранялъ здѣсь свойственную ему опредѣляюще-объединительную силу. Тщательное изученіе фактовъ убѣждаетъ, что отличительнымъ для 1—2 Θесс. обозначеніемъ Бога является комбинація ὁ θεὸς ἡμῶν (*J. Ev. Frame*, p. 93. 242 и ср. Prof. *George Milligan*, p. LXIV) и въ ней членъ не имѣетъ особой указательности, какая была бы довольно естественна лишь при явномъ преобладаніи формулы θεὸς ἡμῶν,

но послѣдняя обычна только въ привѣтствіяхъ, свидѣтельствуя здѣсь о своей стереотипной устойчивости. По этой причинѣ во всѣхъ другихъ случаяхъ членъ не можетъ простирать свое вліяніе на связанныя съ этимъ сочетаніемъ дополнительныя прибавки. Съ другой стороны, намъ извѣстно, что и κύριος употребляется безчленно въ качествѣ termini technici (см. выше стр. 618—619), не требующаго спеціальныхъ квалификацій и вполнѣ самостоятельнаго. Всѣ эти филологическія данныя говорятъ объ особности обоихъ наименованій и опровергаютъ авторскія соображенія «съ грамматической точки зрѣнія». Что до обще-богословской, то—помимо сказаннаго—достаточно сослаться на контекстъ. Въ непосредственно предшествующемъ выражается молитва о христіанскомъ преуспѣяніи читателей, «да прославится имя Господа нашего Іисуса Христа въ нихъ», и вотъ въ этой ассоціаціи было бы всего натуральнѣе и полезнѣе отмѣтить божественное величіе и абсолютную достославность Спасителя. Это служило бы и побужденіемъ и поощреніемъ христіанскаго усердія, мотивируя его божественностію и пріобщая къ ней успѣшностію духовнаго возрастанія. Фактически все это предполагается ниже, гдѣ подобная концепція и слишкомъ неожиданна и весьма неудобна, поскольку Апостолъ не могъ возводить благодать къ одному Христу съ устраненіемъ Отца. Рѣчь идетъ о прославленіи Христовомъ, а оно совершалось бы чрезъ благодать Христову и разрѣшалось бы въ косвенное самопрославленіе. Ожидается объективное средство, какое и находится у христіанъ въ благодати Божіей, даруемой отъ Отца въ Сынѣ. Этимъ, конечно, не оспаривается божественность Христа, несомнѣнная въ самомъ терминѣ κύριος, чисто религіозномъ (ср. Prof. *Joh. Weiss* у Меуег'а ⁹V. S. 5—6 къ 1 Кор. I, 3), но ее надо было отыскивать иначе. Результатъ былъ бы болѣе убѣдительный, хотя и не столь эффектный, еслибы освѣтить ярче тотъ несомнѣнный фактъ, что Христосъ рисуется источникомъ благодати наравнѣ съ Богомъ и, слѣдовательно, тоже обладаетъ свойственною божественностію, почему Сынъ иногда (II, 16) называется даже ранѣе Отца (*J. Ev. Frame*, p. 27) и при упоминаніи ихъ глаголъ употребляется (II, 16—17 и 1 Ѳесс. III, 11) въ единственномъ числѣ (Prof. *Geoge Milligan*, p. LXVI). Такое пониманіе давалось само собою и пріучало человѣческую мысль къ лучшему воспріятію высшихъ христологическихъ откровеній, а въ то же время было бы исторически

вѣроятно и миссіонерски или педагогически предусмотрительно.

О. Вл. Н. Страховъ ускоряетъ ходъ событій, между тѣмъ самъ допускаетъ даже такой сомнительный по рѣзкой формулировкѣ тезисъ, яко бы «религіозно-теологическія и общія культурно-историческія условія вліяли на развитіе Апостола и на выработку его воззрѣній» (стр. 103). Но и это свидѣтельствуетъ о склонности автора къ болѣе широкимъ обобщеніямъ на основѣ добытыхъ экзегетическихъ частностей. Здѣсь предъ нами обнаруживается безспорно важная и добрая сторона. Если экзегетическія работы не желаютъ разрѣшаться въ безсистемную дробность мелочныхъ замѣтокъ,—онѣ обязательно должны увѣнчиваться библейско-богословскими построеніями, гдѣ взгляды той или иной священной книги объединяются въ цѣлостное изображеніе, а это послѣднее оцѣнивается по своему происхожденію, составу и отношенію къ другимъ концепціямъ этого самаго и прочихъ новозавѣтныхъ писателей. 2 Θесс. представляло для сего вполнѣ удобный поводъ и весьма благодарный матеріалъ въ своемъ таинственномъ ученіи о «днѣ Господнемъ». Правда, этотъ отдѣлъ занимаетъ небольшое мѣсто, но—по мнѣнію о. Вл. Н. Страхова—тутъ «центръ тяжести, главная и оригинальная мысль» посланія (стр. 32), въ которомъ вторая «глава неоспоримо образуетъ самое его зерно» (стр. 101), а «все содержаніе, въ сущности, исчерпывается изложеніемъ эсхатологическихъ воззрѣній и изображеніемъ нравственно-практическаго значенія труда въ земной жизни христіанина» (стр. 87). Соотвѣтственно такому пониманію этотъ предметъ обсуждается во всѣхъ подробностяхъ и освѣщается съ различныхъ точекъ зрѣнія, при чемъ особо разсматриваются эсхатологія 2 Θесс. (стр. 136—255) и упоминаніе о храмѣ Божіемъ (стр. 256—266), не говоря о многихъ дополненіяхъ и повтореніяхъ въ экзегетической части. Авторъ идетъ историко-критическимъ путемъ, обѣщая «историческій обзоръ разсматриваемаго отдѣла» (стр. 137), но фактически даетъ систематическую группировку, при которой не получается общей картины историческаго развитія взглядовъ, когда самая смѣна ихъ была бы и взаимною критикой и объктивною оцѣнкой. Всѣ воззрѣнія—менѣе удовлетворительно, чѣмъ у проф. А. Д. Бѣляева (О безбожіи и антихристѣ I, стр. 467),—классифицируются по пяти рубрикамъ подъ вліяніемъ западныхъ образцовъ, откуда заимствуются и крайне неудачныя обозна-

ченія (стр. 137 сл., 186). Такъ, толкованіе апостольскихъ словъ въ смыслѣ пророчества о послѣднихъ дняхъ міра называется «догматическимъ», а миѳологическое, усматривающее въ нихъ отраженіе древней миѳологіи, титулуется «традиціонно-историческимъ» и т. п. Это ничуть не способствуетъ отчетливости, которая особенно желательна въ матеріяхъ столь деликатныхъ и сложныхъ, заключающихъ въ себѣ множество самыхъ разнообразныхъ элементовъ. Нужно съ рѣшительностію засвидѣтельствовать, что о. Вл. Н. Страховъ поработалъ очень много и тщательно собралъ богатый запасъ всякихъ свѣдѣній на основаніи достаточныхъ пособій, не всегда надежныхъ [1]), но заботливо провѣряемыхъ по первоисточникамъ. Въ частностяхъ встрѣчаются пробѣлы и неточности, однако не существеннаго свойства. Напр., отеческія сужденія воспроизводятся старательно и подробно, хотя почему-то о. Вл. Н. Страховъ цитируетъ блаж. Ѳеодорита полатыни (стр. 168) и совершенно напрасно превозноситъ экзегетическій методъ Антіохійской школы (стр. 163—164). При всемъ томъ здѣсь не видно ближайшей, непосредственной связи съ трактуемымъ апостольскимъ текстомъ, поскольку рѣчь идетъ больше всего объ антихристѣ, а у св. Павла даже самое это имя никогда не употребляется (стр. 224). Во всякомъ случаѣ эти общія концепціи, имѣющія спеціальныя изслѣдованія (у насъ въ трудѣ проф. *А. Д. Бѣляева*, О безбожіи и антихристѣ, т. I, Сергіевъ Посадъ 1898), требовали бы экзегетическаго приспособленія, какъ это дѣлается здѣсь въ принципіально-богословскихъ интересахъ (напр., у проф. о. *Н. В. Петрова*, Объ антихристѣ въ «Прав. Собесѣдникѣ» 1912 г., № 2, стр. 159—187, и въ оттискѣ брошюрой, Казань 1912). Безъ этого всѣ громадныя справки въ этой и другихъ частяхъ не при-

[1]) Напр., рекомендуемая авторомъ (стр. 140, 1) статья *М. Богословскаго* о „человѣкѣ беззаконія“ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ 1885 г., II, стр. 261—297 (ср. о ней ibid. 1911 г., № 3, стр. 388) даетъ лишь не всегда точное переложеніе соотвѣтствующаго трактата изъ † *Jos. Döllinger*'a Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg ²1868, S. 425—455 (каковая книга глухо упоминается у о. Вл. Н. Страхова только на стр. 187, 1 и ср. 191) и не имѣетъ строго экзегетическаго характера и значенія, а по сходству предмета можно бы назвать и „Критическій обзоръ важнѣйшихъ мнѣній объ антихристѣ“ *П. Орлова* въ „Православскомъ Обозрѣніи“ за 1889 г., не говоря о западной литературѣ, которая чрезвычайно обширна, между тѣмъ она представлена у автора—главнымъ образомъ—комментаріемъ Борнемана на 1—2 Ѳесс.

ближаютъ прямо къ дѣлу и едва ли много помогаютъ уразумѣнію его. Не вездѣ достигаются полнота и рельефность. Пространно сообщается, что протестантство разныхъ оттѣнковъ находило воплощеніе апостольской картины въ папизмѣ (стр. 179 сл.; ср. *Jos. Knabenbauer*, p. 146), какъ и доселѣ пробуютъ научно убѣдить, что именно папство есть τὸ κατέχον и папа—ὁ κατέχων (ср. *F. Prat*, La théologie de Saint Paul I, p. 116; «Biblische Zeitschrift» 1913, IV, S. 437), но совсѣмъ слабо обрисовывается у о. Вл. Н. Страхова обратное приложеніе ея къ лютеранству (стр. 179, 246; ср. Lic. Dr. *Hans Preuss*, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik: ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit, Leipzig 1906). Не во всемъ можно согласиться и съ авторскими мыслями, иногда формулированными не съ должною удовлетворительностію. Не пріемлется предпосылка Банзена, яко бы «религіозному способу представленія свойственно то, что онъ всегда имѣетъ связь съ существующимъ, частью усваивая его себѣ, частью отбрасывая, частью преобразовывая и перетолковывая» (стр. 213). Не пытаясь проникнуть во всю глубину этой довольно загадочной фразы, читатель невольно вспоминаетъ смѣлое заявленіе (ср. выше стр. 770) самого о. Вл. Н. Страхова, что «всякое пророчество носитъ на себѣ печать своего времени» (стр. 250) и что «вторая глава [2 Θесс.] съ ея идейной стороны есть произведеніе ап. Павла, вдохновленное представленіями Ветхаго Завѣта, развитое на почвѣ перво-христіанскихъ идей и восполненное божественнымъ Откровеніемъ» (стр. 255). Какъ будто одно достаточно сходно съ другимъ, между тѣмъ противополагается. Смутна замѣтка насчетъ «догадокъ о нѣсколькихъ редакціяхъ Апокалипсиса» (стр. 217) и явно неправдоподобна идея, будто «пытались отожествить (?) всѣ виды языческаго богопочитанія съ іудейскимъ культомъ» и Антіохъ Епифанъ и (убитый 24 января 41 г.) Калигула (стр. 255), о второмъ изъ коихъ имѣются и другія неточности [1]). Въ «историко-критическомъ толкованіи» не одобряется, что «представители этого направле-

[1]) См. на стр. 188—189, 244—245, 259 по сравненію съ *Tacit.* Hist. V, 9; *Philon.* Legatio ad Cajum 40—43; *Jos. Flav.*: Bell. jud. II, 10, Antiqu. XVII, 8, 2—9. Напрасно и невѣрно называется (стр. 245) „типичнѣйшимъ проявленіемъ культа царей" личное безуміе этого неистоваго маніака,—„чудовища" и „бѣшенаго звѣря" (Свѣтоній, Калиг. §§ 22 и 56).

нія преслѣдуютъ одну научно-экзегетическую цѣль возможно точнѣе установить, что̀ именно разумѣлъ апостолъ подъ таинственными понятіями второй главы и какимъ естественнымъ путемъ пришелъ онъ къ своимъ эсхатологическимъ мыслямъ» (стр. 139 и 201). Наружно стропотная «естественность» перестаетъ быть слишкомъ блазненною послѣ признанія преувеличенной связи всякаго пророчества съ эпохой и можетъ быть понимаема въ отношеніи къ внѣшнему раскрытію сообразно религіозно-историческому генезису соотвѣтствующихъ формъ пророческаго сообщенія. Въ остальномъ указанная цѣль безусловно правильна, потому что она составляетъ собственную задачу всякаго разумнаго экзегезиса, хотя пути и средства могутъ быть ложны. И всего менѣе законно отправляться отъ безнадежнаго исповѣданія, что «для самого ап. Павла ученіе второй главы [2 Ѳесс.] было результатомъ откровенія (срв. 1 Кор. 11, 23; Гал. 1, 11; 2 Кор. 12, 1—4) и онъ не думалъ объ его происхожденіи. Онъ не анализировалъ, откуда получилъ эти мысли, по образу чего создалъ ихъ», «имѣя въ виду знаменія, взятыя изъ его времени и понятныя для его времени». «Мы же, имѣющіе богатую апокалиптическою литературу, можетъ поставить себѣ эти вопросы и мы на нихъ отвѣчаемъ» (стр. 250). Чтобы получить отсюда пріемлемый смыслъ,— необходимо относить эту горделивую тираду къ «происхожденію» внѣшней апокалиптической концепціи, но вѣдь къ этому стремится и историко-критическая школа, которая только находитъ, что этою внѣшностію исчерпывается все безъ малѣйшаго остатка въ пользу откровеннаго характера по содержанію. Помимо столь печальнаго результата—методъ этотъ научно правиленъ, и авторъ напрасно заподазриваетъ самую постановку вопроса, «въ какомъ смыслѣ можно говорить о зависимости ученія ап. Павла объ антихристѣ отъ библейскаго [и?] внѣбиблейскаго ученій о томъ же», послѣ чего, опредѣливъ «такимъ образомъ границы чужихъ вліяній, изслѣдователи этой группы приступаютъ къ уясненію апостольскаго ученія объ антихристѣ» (стр. 201). Генезисъ понятій есть самая необходимая и важнѣйшая задача истинной науки, которая обязана выяснить степень оригинальности анализируемой концепціи и въ правѣ убѣжденно допускать откровенность лишь за доказанною непригодностію всѣхъ иныхъ средствъ. Это единственный научный маршрутъ, и отъ него нельзя уклоняться во имя вѣры, коль скоро она желаетъ быть

разумно обоснованной, чуждою крайностей, свойственныхъ лишь злоупотребленіямъ съ обратной стороны, когда разумъ не желаетъ признать свою недостаточность и не мирится съ неопреодолимыми фактами, затемняя и извращая ихъ. Бѣда не въ методѣ научномъ, а въ невѣрномъ пользованіи имъ. Еслибы о. Вл. Н. Страховъ принялъ и примѣнилъ эту точку зрѣнія, то извлекъ бы больше цѣнныхъ наблюденій изъ своего пространнаго историко-критическаго разбора. Теперь же его пріобрѣтенія совсѣмъ скудны. Даже по отношенію къ центральному пункту сказано, что «антихристъ изображается ап. Павломъ какъ конкретная личность, но личность эта еще не открылась и потому неизвѣстна ни автору посланія, ни его читателямъ» (стр. 246). Это близко совпадаетъ съ другими аналогичными выводами подобныхъ критическихъ экскурсовъ, которые исчерпываются констатированіемъ нашего невѣдѣнія о томъ, что̀ имѣлъ въ своемъ умѣ св. Павелъ (*J. Ev. Frame*, p. 262: «we do not know what Paul hat in mind»). Тѣмъ не менѣе этимъ вовсе не разрѣшается и не кончается вопросъ, въ чемъ же состояло откровеніе Божіе Апостолу и его самого—Ѳессалоникійцамъ, разъ главнѣйшее было и осталось неизвѣстнымъ для обѣихъ сторонъ. Вѣдь тогда будетъ лишь голая мысль о послѣднемъ міровомъ кризисѣ при столкновеніи индивидуальныхъ носителей добра и зла, но въ такомъ видѣ она была исконнымъ достояніемъ религіознаго сознанія, ожидавшаго роковой космической катастрофы. Очевидно, было нѣчто бо́льшее и достаточно опредѣленное, какъ описываетъ намъ и самъ о. Вл. Н. Страховъ. У него читаемъ, что «явленіе человѣка беззаконія разсматривается по аналогіи съ явленіемъ Мессіи» (стр. 328), и «въ противоположность Христу» это будетъ «полная каррикатура» Его (стр. 331; ср. у † *Н. И. Виноградова*, О конечныхъ судьбахъ міра и человѣка, Москва 1887, стр. 117) по «образу пришествія» и по «конечной судьбѣ» (о. *Вл. Н. Страховъ* на стр. 340). При всемъ томъ у антихриста принимается «божественная цѣль» дѣятельности (стр. 341), которая рисуется столь «чудесной, что изъ нея не исключается никакой видъ силы, знаменій, чудесъ» (стр. 343), хотя опять же противнаго свойства. Эта діаметральность простирается и на самое его происхожденіе. Авторъ не допускаетъ, чтобы разумѣлся іудейскій лжемессія, ибо «беззаконникъ осквернитъ храмъ Божій богохульнымъ самообоготвореніемъ», а «эта черта, даже при образномъ по-

ниманіи храма (2, 4), не находитъ для себя никакого приложенія въ іудействѣ ни въ апостольскія, ни въ послѣ-апостольскія времена» (стр. 223—226) и вообще не напоминаетъ «фанатика-іудея» (стр. 331). Наоборотъ, «все беззаконіе исходитъ изъ нѣдръ языческаго міра» (стр. 225), и ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας «указываетъ именно на язычника» или «языческаго тирана» (стр. 242); онъ «явится изъ языческой среды и по происхожденію и по богопротивной дѣятельности своей будетъ подобенъ Антіоху Епифану, въ ненависти котораго по отношенію къ избранному народу Божію впервые осуществилось пророчество Даніила» (стр. 331). Однако «текстъ апостольскаго ученія не даетъ намъ вполнѣ опредѣленныхъ указаній для рѣшенія вопроса, кого имѣлъ въ виду апостолъ Павелъ при изображеніи антихриста: языческаго ли тирана или іудейскаго лжемессію» (стр. 246—247). Эта неясность касается и другихъ существенныхъ моментовъ. «Тайна беззаконія» экзегетически обозначаетъ самое беззаконіе (стр. 239—240, 336), воплощеніемъ котораго будетъ антихристъ (стр. 247), при чемъ «ἀνομία—это вообще язычество, не имѣющее понятія о законѣ Божіемъ и не желающее знать его», и обнимаетъ всякую «нравственную распущенность» (стр. 242). Но тогда окажется весьма загадочнымъ, отъ чего же будетъ дальнѣйшее «отступленіе» при такомъ окончательномъ вырожденіи, между тѣмъ употребленный членъ отмѣчаетъ, что «обозначенныя событія въ своемъ существѣ были уже извѣстны читателямъ посланія» (стр. 332)? Въ свою очередь и ἀνομία, будучи религіозно-моральнымъ беззаконіемъ, окрашивается политическимъ свѣтомъ, ибо «антихристъ явится воплощеніемъ всего человѣческаго безбожія и нечестія», и «его религіозное нечестіе выразится въ дерзкомъ возстаніи противъ Бога», но онъ еще «воспользуется государственною анархіей и самъ будетъ анархистъ, т. е. ἄνομος» (стр. 245). Религіозная стихія аноміи (ср. стр. 247) совершенно претворяется въ политическую при своей индивидуальной реализаціи. Соотвѣтственно тому и κατέχειν понимается въ смыслѣ препятствованія или активной помѣхи (стр. 253, 335) и всецѣло относится къ «силѣ политической» (стр. 254—255). Этою неотчетливостію создаются нѣкоторыя лишнія затрудненія для интерпретаціи и другихъ важныхъ частностей. По взгляду автора, σέβασμα обнимаетъ «все, что служитъ предметомъ божескаго почитанія и благовѣйнаго страха, какъ то: жертву, алтарь, храмъ, молитву, изображе-

нія Бога и т. п.», почему выводится, что антихристъ—не іудей (стр. 330—331). Здѣсь самое описаніе σέβασμα въ равной степени и невразумительно и сомнительно, если, напр., молитва причисляется къ объектамъ «божескаго почитанія и благоговѣйнаго страха». Сверхъ сего, въ дальнѣйшемъ получается отсюда извѣстная несогласованность въ пониманіи «храма Божія». Это—не церковь, поелику въ ней «не можетъ имѣть мѣста никакое богохульное самовозвышеніе», которое у антихриста знаменуетъ «нѣчто болѣе ощутительное и болѣе дерзкое, чѣмъ оскорбленіе духовнаго храма» (стр. 257—258). О. Вл. Н. Страховъ «настаиваетъ на той мысли, что выраженіе „храмъ Божій“ 2-го Θесс. 2, 4 апостолъ употребилъ въ буквальномъ смыслѣ, имѣя въ виду существовавшій въ его время Іерусалимскій храмъ» (стр. 265), который тутъ у него и разумѣется (стр. 261) «въ буквальномъ смыслѣ» (стр. 331). На этомъ основаніи даже смѣло констатируется, что—значитъ—«второе посланіе къ Θессалоникійцамъ написано *ранѣе* 70-го года, т. е. прежде разрушенія Іерусалима и храма» (стр. 256), еще существовавшихъ, ибо послѣ этой катастрофы едва ли было можно и едва ли было убѣдительно заводить рѣчь о «самопосажденіи» антихриста въ «храмѣ Божіемъ» (стр. 261—262, 265). Эта конструкція допускается и касательно язычественности отступленія (*E. H. Askwith*, An Introduction to the Thessalonian Epistles, p. 116, 130, 133; † Prof. *Adolf Hausrath*, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller I, Berlin 1908, S. 391 Anm.; Prof. D. Dr. *Heinrich Julius Holtzmann*, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, zw. Aufl. von Prof. Ad. Jülicher und Prof. Lic. W. Bauer, II Band, Tübingen 1911, S. 214—215), и насчетъ хронологическихъ выводовъ (Prof. D. *P. Feine*, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1913, S. 19), но она вызываетъ много сокрушительныхъ для нея недоумѣній. Въ ней ожиданіе антихристіанскаго неистовства связывается съ осквернительнымъ попраніемъ Іерусалимскаго святилища, однако предчувствіе насчетъ этого бѣдствія вовсе не возбудило подобныхъ опасеній у тогдашнихъ христіанъ и разрѣшилось лишь мирнымъ и добровольнымъ удаленіемъ ихъ изъ Іерусалима (Евсевія Ц. И. II, 5). Такая ассоціація не находитъ для себя корней въ христіанскихъ настроеніяхъ и совсѣмъ не объясняетъ ихъ ни по происхожденію, ни по характеру. Приходится аппеллировать къ іудейству,—и авторъ говоритъ, что благовѣстникъ прямо взялъ изъ него «готовыя

представленія» (стр. 258), проистекающія изъ «*специфически—іудейскаго* сознанія» (стр. 261), выросшія на іудейской почвѣ и отражающія іудейскія надежды (стр. 264). Но тамъ все сосредоточивалось на «вѣрѣ въ возстановленіе іерусалимскаго храма» и относится къ его будущему возсозданію послѣ бывшаго уже разрушенія, какъ и понимали дѣло нѣкоторые христіанскіе комментаторы (стр. 263—265). Въ силу этого необходимо должно согласиться, что упомянутыя «готовыя представленія» могли развиться въ іудействѣ и получить особое примѣненіе въ христіанствѣ лишь послѣ 70-хъ годовъ, а тогда и 2 Ѳесс. было бы не раннѣйшимъ ихъ, но значительно позднѣйшимъ. Въ этомъ пунктѣ авторъ впадаетъ въ самопротиворѣчіе и подрываетъ свои выводы, хотя то и другое покоится на предлагаемомъ историко-истолковательномъ генизисѣ, гдѣ—наоборотъ—традиціонная концепція о сѣденіи въ храмѣ считается вполнѣ возможною по разрушеніи его, какъ готовый и знакомый образъ († Prof. *Ad. Hausrath*, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller II, S. 386; Lic. Dr. *Martin Dibelius* въ Handbuch zum Neuen Testament herausg. von Hans Lietzmann III, Tübingen 1911, S. 31; Prof. D. *Ad. Jülicher*, Einleitung in das Neue Testament, S. $^{5-6}$ 53). Тутъ обнаруживаются нѣкоторые общіе дефекты по отношенію ко всей эсхатологической концепціи 2 Ѳесс. Въ данномъ случаѣ съ большимъ вредомъ для себя авторъ отклоняетъ спеціальное сравненіе эсхатологіи апостольской съ библейской и внѣбиблейской (стр. VII), между тѣмъ именно она яко бы «стала любимымъ орудіемъ въ рукахъ отрицателей подлинности 2-го Ѳесс.» (стр. 97) и «въ сильной степени зависитъ отъ апокалиптическихъ іудейскихъ идей» (стр. 103 и ср. 213, 226). Этимъ однимъ достаточно мотивируется огромная значимость изученія іудейской апокалиптики даже съ чисто отрицательной стороны (ср. стр. 140), хотя теперь авторъ напрасно умалчиваетъ, что апокалиптикою же энергически ограждается и автентичность 2 Ѳесс. (Prof. *Ad. Harnack*, S. 560; ср. выше на стр. 468), почему 2 Ѳесс. II вовсе не служитъ аргументомъ противъ его подлинности (Lic. Dr. *Martin Dibelius*, Die Geisteswelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, S. 61). А положительное значеніе тѣмъ болѣе возвышается, если эсхатологическія чаянія могли выражаться лишь въ апокалиптическихъ категоріяхъ (*J. Ev. Frame*, p. 274). Естественно, что все посланіе носитъ «очень сильный ветхозавѣтно-іудейско-апока-

липтическій отпечатокъ» (Prof. *Ad. Harnack*, S. 575), при чемъ въ основѣ II, 3—13 лежитъ «совершенно іудейская апокалиптика» (S. 569). Отсюда важность соотвѣтствующихъ документовъ апокрифическо-апокалиптическаго содержанія (ср. Prof. *George Milligan*, p. 173). Для послѣднихъ о Вл. Н. Страховъ подчеркиваетъ, что у Апостола не было «какихъ-либо письменныхъ апокалиптическихъ источниковъ», вошедшихъ въ его композицію (стр. 265; ср. 258—259, 266). Но вопросъ здѣсь совсѣмъ въ другомъ, что сохранившіеся памятники являются свидѣтельствами циркулировавшихъ тогда вѣрованій и настроеній, которыя мыслимы въ средѣ христіанъ и могли опредѣлять способъ апостольскаго изображенія, поскольку объ этомъ «für sie (die Thessalonicher), nicht für uns, hat Paulus geschrieben» (Prof. *Caspar René Gregory*, Einleitung in das Neue Tessament, Leipzig 1909, S. 659). Гораздо существеннѣе и полезнѣе было бы отмѣтить, что для благовѣстника всегда нормирующимъ являлся примѣръ Господа (ср. *J. Ev. Frame*, p. 304 къ III, 10) и Его эсхатологія (Prof. *George Milligan*, p. 173) настолько преобладала въ устной традиціи объ антихристѣ (p. 158), что Мѳ. XXIV почитается прямымъ комментаріемъ къ 2 Θесс. II (p. LXI, 1), гдѣ все коренится въ назиданіи и преданіи Спасителя (Dozent *P. Olaf. Moe*, Paulus und die evangelische Geschichte, S. 214; Prof. *C. Toussaint*, Épitres de Saint Paul I, p. 135; † Prof. *Auguste Sabatier*, L'Apotre Paul, p. [3] 109—110) и иногда какъ будто прямо сохраняетъ (въ III, 10) ἄγραφα Христовы (см. D. *Alfred Resch*, Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis въ «Texte und Untersuchungen» N. F. XII, Leipzig 1904, S. 409—410). Авторъ упоминаетъ, что «на развитіе апостольскаго ученія объ антихристѣ оказали значительное вліяніе ветхозавѣтныя пророчества объ обоженіи и самообоготвореніи монарховъ» (стр. 244) и что «ученіе это создалось на основѣ пророчествъ ветхозавѣтныхъ и пророчествъ самого Іисуса Христа» (стр. 247), но не выясняетъ соотношенія этихъ факторовъ, не разбираетъ ихъ спеціально и не раскрываетъ ни способовъ, ни характера, ни степени іудейско-апокалиптическихъ воздѣйствій. По всѣмъ этимъ пунктамъ встрѣчаются пробѣлы и недочеты, достигающіе того, что 4 книга Ездры (XIII, 5) цитируется (стр. 231) полатыни изъ нѣмецкаго сочиненія проф. Буссета, когда было бы проще и справедливѣе обратиться къ нашей славяно-русской Библіи, гдѣ всякому она доступна подъ

именемъ 3-й книги Ездры. Намъ внушается, что «оборотъ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας можетъ быть вполнѣ понятъ только на основаніи еврейскаго оборота» (стр. 241 сл.) и предметно антиципируется ветхозавѣтными предреченіями. Въ числѣ таковыхъ выдвигается книга Даніила, на которой яко бы «основывается [въ апостольскихъ словахъ] богопротивленіе антихриста» (стр. 243), между тѣмъ, будучи пророчествомъ объ Антіохѣ Епифанѣ (стр. 244, 331), она рисуется чуть не прямымъ описаніемъ его наряду съ изображеніемъ книгъ Маккавейскихъ (стр. 213). Отсюда и личность этого царя слишкомъ тѣсно сближается съ антихристомъ, и по этому поводу мы читаемъ слѣдующее: «какъ тогда произошло религіозно-политическое отступленіе (политическое постольку, поскольку съ измѣной святому завѣту Божію и подчиненіемъ языческому царю соединялась измѣна національному Богомъ учрежденному управленію), породившее Антіоха Епифана, царя кровожаднаго, врага Бога и Его священнаго порядка, прообраза антихриста, такъ и въ христіанствѣ передъ пришествіемъ антихриста имѣетъ произойти религіозно-политическое отпаденіе отъ Новаго Завѣта Бога съ людьми, отъ вѣры въ Бога и во Христа Его и отъ вѣчнаго Божественнаго порядка, имѣющаго свое выраженіе въ государственной организаціи, потому что всякая власть отъ Бога (Рим. 13, 1) и каждый христіанинъ обязанъ ей подчиняться» (стр. 237). Изъ источниковъ намъ неизвѣстно такой концепціи, и принципіально она вполнѣ сомнительна по своей внутренней и фактической невѣроятности. Судя по «измѣнѣ святому завѣту и богоучрежденному управленію съ подчиненіемъ языческому царю»,—разумѣется, повидимому, іудейское «отступленіе», но вѣдь Антіохъ Епифанъ, какъ нееврей, не могъ быть «порожденіемъ» его, а само оно вовсе не имѣло столь страшныхъ размѣровъ и совсѣмъ не оправдывало нечестиваго покушенія, которое вызвало героическій отпоръ и послужило къ религіозно-моральному подъему іудаизма. Объ «отступленіи» языческомъ, конечно, не приходится говорить, ибо оно совсѣмъ не было чрезвычайнымъ и условливающимъ по отношенію къ Антіоху Епифану. Въ этомъ случаѣ авторское истолкованіе страдаетъ туманностію и шаткостію и потому, само нуждаясь въ проясненіи, ничуть не помогаетъ постиженію новозавѣтныхъ образовъ. Еще менѣе утѣшительны результаты касательно іудейскихъ эсхатологическихъ воззрѣній. Здѣсь о. Вл. Н. Страховъ твердо отрицаетъ, чтобы «эсхатологія

Новаго Завѣта вообще, эсхатологія ап. Павла — въ частности, создалась подъ вліяніемъ іудейской апокалиптики», ибо послѣдняя сама «создалась подъ вліяніемъ повозавѣтной эсхатологіи» (стр. 232). Если первое вѣрно или защищается многими учеными, то второе совсѣмъ невѣдомо для трезвой науки и принципіально непріемлемо для нея, какъ генетически-причинное воздѣйствіе позднѣйшаго на предшествующее ему. И ошибочность ничуть не ослабляется по вмѣненію, когда авторъ ссылается на доступныя пособія, что соотвѣтствующіе іудейскіе апокрифы «произошли... въ концѣ перваго и во второмъ вѣкѣ по Р. Хр.» (стр. 232), такъ какъ они лишь закрѣпляютъ господствовавшія и давно распространенныя вѣрованія, свидѣтельствуя объ ихъ раннѣйшемъ возникновеніи и широкомъ обращеніи. Это примитивный научный пріемъ для подобныхъ разысканій, и попраніе его губитъ всѣ построенія, которыя—сами по себѣ—были бы правильными. Для выясненія существа эсхатологически-апокалиптическихъ концепцій 2 Θесс. и для его хронологической датировки были бы много полезнѣе и плодотворнѣе совсѣмъ иные критеріи. Безспорно, что въ концепціяхъ антихриста соучаствуютъ два элемента—гуманитарный и супранатуральный, поскольку второй, будучи даже преобладающимъ (*E. C. Devick*, Primitive Christian Eschatology, Cambridge 1912, p. 267), не подавляетъ перваго и не отнимаетъ у него отвѣтственной самодѣятельности (ср. у *І. В. Боркова*, О знаменіяхъ второго пришествія Господа Іисуса Христа, стр. 353—354), еслибы и допустить прямое вселеніе сатаны (проф. *А. Д. Бѣляевъ*, О безбожіи и антихристѣ I. стр. 198). Безбожный противникъ рисуется человѣческимъ существомъ съ чрезвычайными, сверхъестественными силами (ср. Lic. Dr. *Martin Dibelius* въ Handbuch zum Neuen Testament III, S. 34). Подобное совмѣщеніе разнородныхъ чертъ служитъ опорою для миѳологическаго истолкованія этого образа (*M. Dibelius*: ibid., S. 33, 29 и Geisterwelt im Glauben des Paulus, S. 58 ff. и даже Prof. *James Moffatt* въ The Expositor's Greek Testament, p. 16 sqq., 48). Однако аргументируется, что первоначальнымъ въ немъ былъ гуманистическій моментъ въ фигурѣ антихриста, который мыслился не воплощеннымъ демономъ, а просто титаническимъ богоборцемъ человѣческаго происхожденія. Первымъ историческимъ носителемъ этого типа былъ Антіохъ Епифанъ, въ рѣчи о коемъ слышатся отголоски Вавилонскаго миѳа о возстаніи дракона на небесныхъ боговъ. Наряду съ

этимъ шло другое теченіе, сложившееся въ чисто сатанинскую фигуру веліара и постепенно сближавшееся съ параллельнымъ ему воззрѣніемъ, куда чрезъ него сильнѣе проникли стихіи Вавилонской миѳологіи, которая отражается въ іудейской и христіанской эсхатологіи. Это сліяніе совершилось на христіанской почвѣ до 50 года, а дальше (напр., въ Вознесеніи Исаіи) присоединяются Нероновскія легенды въ формѣ вселенія веліара то въ живого Нерона, то въ Nero redivivus. Поелику 2 Ѳесс. II, 1—12 не содержитъ Неронических наслоеній, то оно является показателемъ переходной стадіи синкретизма и будетъ относиться къ 40—50 годамъ I вѣка, обезпечивая для всего посланія историческую подлинность (ср. Prof. *R. H. Charles*, The Ascension of Isaiah, London 1900, p. LXI sqq.). Эта реконструкція теоретически цѣнна потому, что даетъ предметно-генетическую концентрацію разрозненныхъ апокалиптическихъ фрагментовъ и въ цѣлостномъ объединеніи получаетъ опору для объективно-историческаго истолкованія павлинистическаго созерцанія, какъ реальнаго и живого начала своей эпохи, гдѣ оно имѣло фактическіе корни для возобладанія и вліянія, отправляясь отъ фундаментальныхъ предпосылокъ іудейской апокалиптики (Prof. *R. H. Charles*, A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judasm, and in Christianity, London 1899, p. 380). Мы видимъ здѣсь жизненный факторъ въ непосредственной дѣйствительной обстановкѣ и можемъ въ надлежащей исторической перспективѣ прямѣе постигать его происхожденіе, вліяніе и значеніе. У нашего автора нѣтъ такого обобщенія, и — сильный въ критикѣ — онъ не столь рѣшителенъ и отчетливъ въ положительномъ освѣщеніи іудейско-апокалиптическихъ данныхъ. Тутъ важно прежде всего, что въ первохристіанствѣ и у Апостола Павла господствуетъ исключительно идея парусіи, и лишь по связи съ нею допускаются всѣ другія соприкосновенныя явленія. Но именно второе пришествіе Мессіи невозможно для іудейства и въ памятникахъ его не предполагается [1]. Наряду съ этимъ весьма сомнительно, чтобы въ іудейскихъ созерцаніяхъ I-го вѣка была ясная фигура личнаго «антихриста», какъ религіозно-нечестиваго

[1] Ср. *Heinrich Dieckmann*, Die Parusie Christi (Geestemünde 1895), S. 39: „in keiner apokalyptischen Urkunde jemals eine zweite Erscheinung des Messias auf Erden nach schon voraufgegangener Wirksamkeit desselben gelehrt und gefordet wird".

человѣка беззаконія [1]). Наоборотъ, тамъ всецѣло преобладаетъ понятіе коллективнаго антимессіи для совокупности враговъ Іеговы и народа Божія. Если не считаютъ Завѣта Дана V, 10, гдѣ вѣроятна корректура христіанской руки, то чуть ли не впервые въ «Вознесеніи Моисея» выступаютъ индивидуальныя черты въ описаніи (гл. VIII) злостнаго царя царей земныхъ, который воздвигнетъ жестокое гоненіе на законъ и чтителей его, принуждая къ идолопоклонству (см. у *R. H. Charles*, The Assumption of Moses, London 1897, p. 28 — 32). Не менѣе сего безспорно, что въ этомъ образѣ доминируетъ политическая сторона, если, напр., въ 3 (4) Ездр. V, 6 говорится, что «тогда будетъ царствовать тотъ, котораго живущіе на землѣ не ожидаютъ». Лишь въ Сивилл. III, 63—77 выводится веліаръ, который придетъ изъ Севастійцевъ и сотворитъ великія знаменія, даже воскрешенія мертвыхъ, и соблазнитъ много евреевъ и беззаконниковъ, но по волѣ великаго Бога въ концѣ концовъ сгоритъ вмѣстѣ съ послѣдователями (см. у Prof. *E. Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II: Die Pseudepigraphen, Tübingen 1900, S. 186); однако здѣсь справедливо подозрѣніе, что намъ рисуется Симонъ Магъ, а это отсылаетъ къ христіанскимъ вліяніямъ. Во всякомъ случаѣ тутъ единственное свидѣтельство по сравненію съ доминирующими политическими темами. Послѣднія констатируются и связью съ Нероновскими сагами, о которыхъ опять желалось бы отъ о. Вл. Н. Страхова болѣе положительной и приспособленной обрисовки. Доселѣ провозглашается, что эта легенда «прочно овладѣла народнымъ воображеніемъ» (*George Edmundson*, The Church in Rome in the First Century, London 1913, p. 174) и въ первохристіанстіанствѣ связывалась съ ожиданіемъ послѣдняго конца (см. *Gustav Hoennicke*, Die neutestamentliche Weissagung vom Ende, Gr. Lichterielde — Berlin 1907, S. 41), между тѣмъ она не имѣла особенной распространенности. Все исчерпывается слѣдующими фактами. Самъ Неронъ допускалъ, что проживетъ не менѣе 75 лѣтъ и—по лишеніи трона — будетъ долго править на Востокѣ (Sueton. Nero 40), по кончинѣ же тирана была молва, что онъ не умеръ и въ скоромъ времени вернется (ср. Dion Chrys. or. 21), а царь Вологезъ убѣдительно

[1]) См. и *Paul Volz*, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba (Tübingen und Leipzig 1903), S. 73.

просилъ чтить его память, какъ вообще Парѳяне склонны были поддерживать Лженероновъ (Suet. Nero 57 и ср. Tacit. Hist. I, 2), которые появлялись по той причинѣ, что «насчетъ смерти Нерона ходили разные слухи, и потому многіе воображали себѣ и вѣрили, что онъ живъ» (Tacit. Hist. II, 8). Первый Лженеронъ, вскорѣ по умерщвленіи своего оригинала взволновавшій Грецію и Малую Азію, былъ рабъ изъ Понта или вольноотпущенникъ изъ Италіи, пѣвецъ и игрокъ на цитрѣ, похожій лицомъ на Нерона; на о. Китнѣ (нынѣ Ѳермія), куда занесенъ бурей, убитъ (въ 69 г.) солдатами Кальпурнія Аспрената, назначеннаго Гальбою намѣстникомъ Галатіи и Памфиліи (Tacit. Hist. II, 8 — 9; Cass. Dion. LXIV, 9; Zonar. XI, 15). Чрезъ 20 лѣтъ большимъ сочувствіемъ у Парѳянъ пользовался нѣкій Лженеронъ, получавшій отъ нихъ сильную помощь и едва выданный ими (Suet. Nero 57), м. б. тожественный съ Теренціемъ Максимомъ, который при Титѣ имѣлъ поддержку парѳянскаго полководца Артабана (Zonar. XI, 18 и ср. Tacit. I, 2). Вездѣ мы видимъ чисто политическую концепцію, которою ограничивается и Лактанцій, яко бы ходятъ слухи, что Неронъ гдѣ-то скрывается живымъ (De mort. persec. II). Только въ позднѣйшихъ Сивиллахъ (начала II в.) Неронъ представляется антимессіей (V, 93—110) и награждается супранатуральными свойствами въ качествѣ ἀντίθεος (V, 214 — 227. 24 — 34), но не упоминается о его смерти и о появленіи изъ царства мертвыхъ, т. е. нѣтъ въ памятникахъ I вѣка Nero redivivus, который прямѣе удостовѣряется уже послѣ, напр., словами блаж. Августина, что—по однимъ — онъ воскреснетъ въ качествѣ антихриста (De civit. Dei XX, 19) [1]). Опять мы получаемъ политическій образъ, который обнаруживалъ мало фактическаго воздѣйствія въ формѣ лженероновскихъ движеній, а идейно не обладалъ особыми религіозными свойствами или ассоціаціями и не могъ порождать ихъ, вообще же чуждъ былъ большого творческаго вліянія и потерялъ его къ первой трети II-го столѣтія (см. Prof. *F. Crawford Burkitt*, Jewish and Christian Apocalypses, London 1914, p. 46).

---

[1]) См. подробнѣе у Prof. *Theodor Zahn*, Apokalyptische Studien IV—V: Nero der Antichrist въ „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben“ herausg. von Dr. Chr. E. Luthardt VII (Lepzig 1886), S. 337—352, 393—405, и *его же* Einleitung in das Neue Testament I (Leipzig [3]1906), S. 180—181 : 9.

Отмѣченныя сопоставленія были бы важны въ дополненіе къ прежнимъ хронологическимъ выводамъ, опредѣляя всецѣло религіозный характеръ апостольской эсхатологіи и постулируя для нея къ соотвѣтствующему генезису. Безъ этого вся апокалиптическая концепція, оставаясь загадочною по историческому возникновенію, оказывается не совсѣмъ понятною и по своимъ фактическимъ отношеніямъ у Ѳессалоникійцевъ. Мы слышимъ, что послѣдніе сосредоточились на «картинахъ мірового конца» (стр. 33, 105), но ихъ настроеніе рисуется весьма смутно. Больше внушается и обосновывается, что данная мысль «произвела въ Ѳессалоникійской общинѣ не простое возбужденіе, а прямо страхъ и испугъ» (стр. 34), при чемъ «вѣра въ непосредственную близость второго пришествія Христа» вызвала «большой страхъ» и «окончательно перепугала» (стр. 69) Ѳессалоникійцевъ, которые «утратили спокойствіе духа и трезвость мысли» (стр. 107), ибо сами они не были увѣрены въ своемъ спасеніи» (стр. 353 и ср. 321). Но «извѣстно, что первые христіане вмѣстѣ съ апостоломъ, который сильно желалъ соединиться со Христомъ, жили, особенно подъ вліяніемъ сильныхъ гоненій, тою мыслію, что скоро настанетъ тотъ день, когда ихъ притѣснители будутъ наказаны, а они сами удостоятся Царствія Божія, для котораго и страдаютъ, и получатъ вѣнцы (срв. 2 Ѳесс., 5). Извѣстно, что день пришествія или все равно день Страшнаго Суда былъ для христіанъ синонимомъ дня искупленія и освобожденія и что мысль о судѣ не могла на нихъ дѣйствовать, какъ испугъ, угнетающимъ образомъ» (стр. 35). «Это пришествіе, по вѣрѣ Ѳессалоникійцевъ, должно было вознаградить ихъ за всѣ страданія. Вотъ почему его ожидали съ нетерпѣніемъ» (стр. 45). И вообще «первымъ христіанамъ было присуще радостное ожиданіе послѣдняго дня, какъ дня искупленія, освобожденія отъ земныхъ страданій, а не какъ дня осужденія» (стр. 321). Тутъ вышеописанное волненіе получаетъ уже нѣсколько тривіальную мотивировку, что «день Страшнаго Суда на людей средней руки, которыхъ было можетъ быть большинство, оказывалъ именно страхъ, создавалъ въ нихъ какую-то растерянность или просто отъ предстоящей въ скоромъ времени перемѣны привычнаго образа жизни, или прямо отъ боязни суднаго дня, какъ дня расплаты за свои дѣла» (стр. 35). Выходитъ, что въ душахъ Ѳессалоникійцевъ царилъ какой-то нездоровый туманъ, и отсюда для 2 Ѳесс. формули-

руется довольно грубая «главная цѣль—успокоить читателей и обуздать энтузіазмъ» ихъ (стр. 46), который въ смыслѣ «чрезмѣрнаго возбужденія такъ же опасенъ, какъ апатія» (стр. 47). По этой причинѣ и выдвигалась «проповѣдь трудовой христіанской жизни» (стр. 11), но вопреки ей развилось «враждебно-презрительное отношеніе къ занятіямъ обыденной жизни» и «усилилась безпорядочная праздная жизнь» съ «чрезмѣрнымъ увеличеніемъ нищихъ» (стр. 44 и 48) въ Ѳессалоникійской общинѣ, «состоявшей главнымъ образомъ изъ мелкихъ торговцевъ», хотя «рабочаго вопроса тамъ не существовало» (стр. 14). Однако, если парусійныя чаянія раздѣлялись самимъ Апостоломъ, то они по существу не могутъ быть инородными или повинными, а тогда допустима рѣчь лишь о крайностяхъ и извращеніяхъ, между тѣмъ благовѣстникъ говоритъ только о хронологической датировкѣ и не упоминаетъ о ложныхъ искаженіяхъ. Съ этой стороны природа эсхатологическихъ настроеній у Ѳессалоникійцевъ оказывается весьма примрачною, и потому загадоченъ весь соотвѣтствующій процессъ, откуда у нихъ столь рано утвердилась идея немедленности явленія Христова, какое она имѣла собственное достоинство и фактическое вліяніе? Еще менѣе очевидна связь съ нею концепціи антихриста по внутреннему отношенію и историческому дѣйствію—въ качествѣ ослабляющаго и умиротворяющаго фактора. И разъ это—іудейская схема, то какъ для нея нашлось удобное приложеніе среди эллино-христіанъ по сравненію съ бывшими у нихъ представленіями, которыя или не сродны по своей христіанской природѣ, или странны въ эллинскомъ и апостольскомъ христіанствѣ при ихъ іудейскомъ естествѣ? Все это смутно по неясности исходнаго пункта о первохристіанскихъ эсхатологическихъ упованіяхъ [1]). Очевидно, надо начать съ нихъ, чтобы, опредѣливъ происхожденіе и ха-

---

[1]) По этому предмету проф. *Вл. Н. Страховъ* издалъ (полученный нами во вторникъ 1914, XI, 4) особый трактатъ подъ заглавіемъ: Вѣра въ близость „парусіи“ или второго пришествія Господа въ первохристіанствѣ и у св. Апостола Павла, Сергіевъ Посадъ 1914 (оттискъ изъ Юбилейнаго сборника Императорской Московской Духовной Академіи), но естественно, что этотъ трудъ, не во всемъ для насъ новый, не принятъ здѣсь въ спеціальное вниманіе. Ср. также популярно-компилятивный этюдъ *С. Дьякова*, Эсхатологическія чаянія у первыхъ христіанъ и у св. Апостола Павла въ Черниговскомъ журналѣ „Вѣра и Жизнь“ 1913 г., № 24, стр. 5—20.

рактеръ, уразумѣть дальнѣйшее; — тогда послѣднее принципіально будетъ болѣе прозрачнымъ уже потому, что если мы узнаемъ положеніе, которое регулируетъ св. Павелъ, то ближе постигнемъ способы и средства его исправляющаго и просвѣщающаго назиданія, держась непосредственно и неуклонно апостольскаго текста. *)

Н. Глубоковскій.

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Избраніе александрійскихъ патріарховъ въ XVIII и XIX в.

Историческій очеркъ *).

XVII.

ИЗБРАНІЕ александрійскаго патріарха *Софронія IV* (май 1870 † 22 августа 1899 г.) состоялось въ Константинополѣ, при участіи вселенскаго патріарха Григорія VI и священнаго синода. Протоколъ избранія раскрываетъ его мотивы и условія.

Апостольское слово поучаетъ,—говорится въ документѣ,—чтобы все направлялось къ «совершенію» (Еф. IV, 12), и это именно возлагаетъ и объ этомъ повелѣваетъ всегда заботиться тѣмъ, кому ввѣрено предстоятельство въ обществѣ православныхъ, въ особенности же — получившимъ предстоятельство въ православныхъ церквахъ: послѣдніе, заботясь и имѣя попеченіе о благосостояніи повсюду находящихся церквей, должны непрестанно съ братолюбезною готовностью содѣйствовать разнообразнымъ ихъ нравственнымъ и духовнымъ нуждамъ и потребностямъ. И вотъ, святѣйшій патріаршій и апостольскій престолъ великаго города Александріи и раньше, и послѣ своего вдовства по отшествіи ко Господу приснопамятнаго патріарха киръ Никанора подвергался — по суду Божію — ужаснымъ испытаніямъ и бѣдствіямъ и достаточное уже время находится въ большомъ неустройствѣ и упадкѣ церковныхъ своихъ дѣлъ, подобно кораблю, затопляемому волнами во время бури и непогоды. Находящееся здѣсь христоименное общество, изну-

*) Продолженіе. См. май.

ренное и взволнованное соблазнами, безпорядками и другими душевредными опасностями, нуждалось въ пастырскомъ предстоятельствѣ и духовномъ утѣшеніи и, по собственному и свободному голосованію, избрало преемникомъ александрійскаго престола одного изъ іерарховъ святѣйшаго престола Константинопольскаго, именно преосвященнаго митрополита деркоскаго, возлюбленнаго брата о Христѣ и сослужителя киръ Неофита, а потомъ посредствомъ общихъ и непрестанныхъ прошеній ходатайствовало предъ Великою Христовою церковью о каноническомъ разрѣшеніи и узаконенномъ поставленіи его преосвященства. Вмѣстѣ же съ тѣмъ общество христіанъ александрійскаго престола возложило на Великую Христову церковь, какъ въ высокой степени любвеобильную и справедливѣйшую мать (ὡς ἄκρως φιλοστόργῳ καὶ δικαιοτάτῃ Μητρί), и вседушевно предоставило ей всякую заботу, прося, чтобы, въ случаѣ отреченія его преосвященства, церковь избрала и поставила другого, кого она одобритъ въ страхѣ Божіемъ, какъ дѣйствительно владѣющаго необходимыми для патріаршаго сана достоинствами. Вслѣдствіе этого мѣрность наша,—говорится далѣе въ протоколѣ,—вмѣстѣ съ братствомъ при насъ и священнымъ синодомъ, принявши во вниманіе продолжительное и печальное состояніе, давно уже безславящее патріаршій александрійскій престолъ, къ соблазну и душевному вреду находящихся подъ его властью благочестивыхъ христіанъ, признавши возможное содѣйствіе для уврачеванія бѣдствія священною и необходимою обязанностью, не имѣя основанія оставить безъ вниманія горячія просьбы священнаго его клира и народа и, послѣ совершеннаго отказа преосвященнаго Неофита, митрополита деркоскаго, отъ александрійскаго престола, разсудивши относительно соотвѣтствующаго лица, достойнаго и способнаго устранить укрывшіеся соблазны и возстановить христіанскій миръ и совершенное согласіе въ Святомъ Духѣ,—по общему и согласному синодальному мнѣнію избрали таковымъ и одобрили святѣйшаго и достопочтеннѣйшаго бывшаго патріарха Константинопольскаго, превожделѣннаго во Христѣ брата киръ Софронія, мужа почтеннаго и уважаемаго, исполненнаго многихъ поистинѣ патріаршихъ добродѣтелей, отличающагося маститостью возраста и твердостью характера, испытанностью продолжительнаго опыта, честностью правилъ и добротою, являющагося способнымъ соединить раздѣленное и возвратить древнюю славу и блескъ

святѣйшаго александрійскаго престола. Посему, съ надлежащимъ братскимъ расположеніемъ и честью и послѣ нашихъ настойчивыхъ представленій и просьбъ, когда патріархъ Софроній былъ приглашенъ и принялъ синодальное избраніе, мы объявили и провозгласили его законнымъ и каноническимъ патріархомъ вдовствующаго святѣйшаго патріаршаго престола Александріи, при чемъ только для лица его сохраняется при наименованіи и многолѣтствованіи титулъ и «Святѣйшій—Παναγιώτατος», такъ какъ онъ раньше управлялъ патріаршимъ вселенскимъ престоломъ,—сердечно испрашивая достопочтенному его «Святѣйшеству и Блаженству» отъ Пастыреначальника Господа нашего божественное укрѣпленіе для боголюбезнаго управленія предоставленнаго ему патріаршаго престола и для душевнаго спасенія пребывающаго въ немъ православнаго народа. Въ свидѣтельство этого и для постояннаго и неизмѣннаго удостовѣренія патріаршая и синодальная протокольная грамота была записана въ священномъ кодексѣ Великой Христовой церкви. Протоколъ подписали — патріархъ Григорій VI и митрополиты-синодалы: Никодимъ кизикскій, Діонисій никомидійскій, Іоанникій никейскій, Герасимъ халкидонскій, Неофитъ дерконскій, Григорій тырновскій, Никодимъ прусскій, Дороѳей ларисскій, Агаѳангелъ драмскій, Прокопій созоагаѳопольскій, Каллиникъ нишскій и Геннадій гревенскій [353]).

Такъ закончился продолжительный процессъ внутреннихъ нестроеній въ Александрійской церкви, возникшихъ въ связи съ избраніемъ патріарха Никанора. Въ изложенномъ документѣ послѣдній наименованъ «приснопамятнымъ патріархомъ (ἀοίδιμος πατριάρχης)» александрійскаго престола и, значитъ, въ концѣ концовъ былъ и Константинопольскою церковью признанъ законнымъ его предстоятелемъ. Константинопольская патріархія приняла и избраніе на александрійскій патріаршій престолъ дерконскаго митрополита Неофита, при чемъ христіане Египта просили патріарха и священный синодъ дать каноническое свое разрѣшеніе для вступленія послѣдняго на престолъ. Однако, митрополитъ Неофитъ отказался отъ избранія. Это было разумное дѣйствіе, такъ какъ полнаго необходимаго единогласія

[353]) Α. Καλλίνικος Δελικάνης, II, 151—153; Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια, 1895 (XV), № 15, σ. 117—118; *Mansi*, XLII, 295—296.—Διορθωτέα въ изданіи *Каллиника Деликани*: 152$_{19}$ дважды напечатано «καὶ σεβάσμιον» и 152$_{33}$ вмѣсто «περὶ» слѣдуетъ читать παρά.

въ избраніи Неофита на александрійскій престолъ не было, и его интронизація угрожала новыми соблазнами и нестроеніями для православной церкви въ Египтѣ. Послѣ этого вошло въ силу другое ходатайство христіанъ Египта, направленное къ Великой Христовой церкви, какъ любвеобильнѣйшей и справедливѣйшей матери, и приглашавшее избрать для предстоятельства въ Египтѣ того, кого вселенскій патріархъ и священный синодъ признаютъ способнымъ умиротворить Александрійскую церковь при исключительныхъ условіяхъ ея положенія.

Это ходатайство было заявлено епитропіями Александріи и Каира въ особыхъ прошеніяхъ отъ 18 февратя 1870 г. Мы убѣждены,—писали христіане Александріи,—что митрополитъ деркопскій, имѣя въ виду согласное его избраніе александрійцами, приметъ возложенный на него великій и вмѣстѣ обременительный санъ. Если однако, вопреки всякому ожиданію, его преосвященство откажется (чего мы не желаемъ), то въ этомъ случаѣ мы по соглашенію съ клиромъ и епитропіей кинота въ Каирѣ (при семъ прилагаемомъ) и прочими ефоріями и епитропіями, предоставляемъ себя мудрости Великой Христовой церкви и ея заботѣ о всѣхъ православныхъ и горячо просимъ, чтобы она избрала того изъ владѣющихъ качествами и необходимыми христіанскими добродѣтелями іерарховъ, кого по разуму своему признаетъ соотвѣтствующимъ для этого высокаго положенія, и совершила все необходимое для признанія его со стороны высокой Порты и для изданія султанскаго берата. Въ такомъ же родѣ писали Великой Христовой церкви и представители православнаго кинота въ Египтѣ [354]). Имѣя въ виду такое ходатайство, Великая Христова церковь остановила свой выборъ на бывшемъ вселенскомъ патріархѣ Софроніи III (1863—1866 г.), заявившемъ себя почтенною и важною дѣятельностью на константинопольскомъ престолѣ [355]). Патріархъ Софроній проживалъ на покоѣ на островѣ Принкипо и первоначально не былъ расположенъ занимать александрійскій престолъ. Склонившись же на просьбы Церкви и христіанъ, равно и на благосклонныя заявленія турецкаго правительства, сдѣланныя чрезъ посредство великаго

---

[354]) Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1895 (XV), № 15, с. 117.

[355]) *И. И. Соколовъ*, Константинопольская церковь въ XIX в., I, 592—599.

визиря Али-пашу, святѣйшій Софроній, наконецъ, принялъ приглашеніе. Въ маѣ 1870 г. состоялось каноническое избраніе киръ Софронія на александрійскую патріаршую каѳедру, при чемъ ему были усвоены какъ титулъ «святѣйшаго и блаженнѣйшаго», такъ и наименованіе «Четвертаго». 23 іюля патріархъ Софроній получилъ утвержденіе со стороны турецкаго правительства, а 14 октября 1870 г. прибылъ въ Александрію.

Послѣдующія событія доказали, что это избраніе было весьма удачно. Опытный, любвеобильный и дѣятельный патріархъ Софроній, дѣйствительно, умиротворилъ бѣдствовавшую Александрійскую церковь, въ теченіе 29-лѣтняго своего управленія много сдѣлалъ для возстановленія древней славы и величія знаменитаго патріаршаго престола и, несомнѣнно, въ значительной степени подготовилъ настоящее благосостояніе и благоустройство православной церкви въ Египтѣ [356]).

Однимъ изъ важнѣйшихъ дѣяній александрійскаго патріарха Софронія нужно признать составленіе «*Устава объ избраніи патріарха Александріи*», опубликованнаго въ мартѣ 1874 года въ слѣдующей редакціи.

§ 1. Въ случаѣ вдовства патріаршаго престола Александріи, состоящій общимъ патріаршимъ епитропомъ обязанъ немедленно исполнить должное, а именно—созвать въ синодиконѣ патріаршаго монастыря св. Саввы въ Александріи собраніе, на которомъ онъ самъ предсѣдательствуетъ, для избранія мѣстоблюстителя.

§ 2. Членами этого собранія состоятъ: 1) пребывающіе (въ Александріи) архіереи престола, если они существуютъ; 2) великій протосинкеллъ, великій архидіаконъ, игуменъ патріаршаго монастыря св. Саввы въ Александріи и игуменъ патріаршаго монастыря св. Георгія въ Старомъ Каирѣ; 3) настоятель св. церкви Благовѣщенія въ Александріи, настоятель другой въ Александріи церкви Успенія Пресвятой Богородицы и первенствующій по чину іерей патріаршаго храма св. Георгія въ Каирѣ; 4) шесть членовъ отъ епитропій кинота въ Александріи и четыре—отъ кинота въ Каирѣ.

§ 3. Мѣстоблюститель избирается изъ пресвященныхъ архіереевъ, существующихъ въ святѣйшемъ престолѣ (Александріи), или изъ архимандритовъ и оффикіаловъ-іереевъ,

---

[356]) *И. И. Соколовъ*, Очерки исторіи православной Греко-восточной церкви въ XIX вѣкѣ, стр. 226—229. II. 1901.

лицъ безупречнаго поведенія и пользующихся общимъ уваженіемъ.

§ 4. Избраніе бываетъ посредствомъ тайнаго голосованія, а получившій относительное большинство голосовъ провозглашается мѣстоблюстителемъ.

§ 5. Въ случаѣ равенства голосовъ, вопросъ рѣшается жребіемъ.

§ 6. По производствѣ избранія, какъ сказано выше, мѣстоблюститель, посредствомъ такирія предсѣдателя собранія, съ присоединеніемъ копіи протокола собранія, представляется почтенному правительству для признанія и утвержденія.

§ 7. Признанный правительствомъ мѣстоблюститель, при первой возможности, посылаетъ заказныя грамоты съ своей подписью къ архіереямъ престола или другимъ клирикамъ, находящимся, быть можетъ, внѣ престола «въ назначенномъ служеніи ему и съ разрѣшенія патріарха», приглашая ихъ, чтобы они, въ теченіе четырехъ недѣль отъ изданія этихъ грамотъ, прислали въ Александрію, въ письмѣ, адресованномъ мѣстоблюстителю, запечатанный бюллетень, обозначающій имя каждаго, кого они считаютъ, какъ имѣющаго качества избираемаго, указанныя въ § 17, достойнымъ для наслѣдованія патріаршества; эти письма, которыя въ надписаніи должны имѣть приписку—«Для избирательнаго собранія», хранятся у мѣстоблюстителя неприкосновенными до устройства избирательнаго собранія, когда они и распечатываются.

§ 8. За одну недѣлю до избирательнаго собранія мѣстоблюститель пишетъ клирикамъ, назначеннымъ настоящимъ уставомъ для участія въ избирательномъ собраніи,—приглашая ихъ прислать свой запечатанный бюллетень, подобно бюллетенямъ и находящихся внѣ престола клириковъ.

§ 9. Равнымъ образомъ за одну недѣлю, посредствомъ писемъ мѣстоблюстителя, посланныхъ надежнымъ способомъ, приглашаются всѣ іереи, занимающіе должность въ этомъ святѣйшемъ патріаршемъ пристолѣ, чтобы они лично прибыли въ Александрію, если могутъ сообразоваться съ вышепредставленнымъ параграфомъ, или прислали въ запечатанномъ бюллетенѣ свое мнѣніе, какъ предписываетъ § 7, если будутъ задержаны изъ-за духовныхъ нуждъ.

§ 10. Равнымъ образомъ, за одну недѣлю мѣстоблюститель, посредствомъ своихъ грамотъ, посланныхъ надежнымъ способомъ, приглашаетъ: 1) епитропія православныхъ кинотовъ въ

Египтѣ, чтобы онѣ въ общемъ собраніи своего собственнаго кинота избрали своихъ представителей и отправили ихъ, снабженныхъ оффиціальными письменными удостовѣреніями, въ избирательное собраніе на опредѣленный день и часъ, и 2) первыхъ мастеровъ (τοὺς πρωτομαγίστορας) признанныхъ цеховъ Александріи и Каира, чтобы они лично явились въ назначенный день и часъ собранія.

§ 11. Изъ Александріи избираются шесть представителей, изъ Каира—четыре и одинъ представитель отъ каждаго изъ остальныхъ кинотовъ.

§ 12. Избирательное собраніе составляется—1) изъ пребывающихъ (въ Александріи) архіереевъ престола, если они существуютъ; 2) изъ великаго протосинкелла, великаго архидіакона, игумена патріаршаго монастыря св. Саввы въ Александріи, игумена патріаршаго монастыря св. Георгія въ Старомъ Каирѣ, настоятеля св. церкви Благовѣщенія въ Александріи, настоятеля другой въ Александріи церкви Успенія Богородицы, первенствующаго по чину іерея патріаршаго храма св. Николая въ Каирѣ и изъ прочихъ іереевъ престола, которые присутствуютъ по приглашенію; 3) изъ представителей кинотовъ, согласно § 10, и изъ главныхъ мастеровъ признанныхъ цеховъ. Когда же минуетъ указанный выше срокъ и нѣкоторые изъ избирателей не явятся, они лишаются права избранія.

§ 13. Днемъ избирательнаго собранія всегда назначается первое воскресенье послѣ четырехъ недѣль отъ изданія грамотъ мѣстоблюстителя для внѣшнихъ (его участниковъ), а мѣстомъ—священный храмъ св. Саввы въ Александріи.

§ 14. Всѣ члены избирательнаго собранія имѣютъ по одному голосу.

§ 15. Когда всѣ приглашенные члены соберутся въ священномъ храмѣ св. Саввы и будутъ провѣрены рекомендаціи, тогда, при закрытыхъ дверяхъ, бюллетени вскрываются и считаются секретаремъ и четырьмя членами собранія, двумя клириками и двумя мірянами, въ присутствіи всѣхъ членовъ. Имена указываемыхъ въ бюллетеняхъ, какъ избираемыхъ, записываются въ особомъ спискѣ, если они будутъ поддержаны и пятью другими лицами изъ присутствующихъ въ собраніи.

§ 16. Равнымъ образомъ и каждый изъ присутствующихъ свѣтскихъ членовъ имѣетъ право предложить, какъ избирае-

маго, того, кого признаетъ соотвѣтствующимъ, если окажется пять другихъ (членовъ), его поддерживающихъ.

§ 17. Избираемый долженъ быть зрѣлаго возраста, обладать, если возможно, внутреннимъ (церковно-богословскимъ) и внѣшнимъ образованіемъ, безукоризненъ по нравамъ и добродѣтеленъ, а по прежней своей жизни (быть) ревнителемъ непорочной нашей вѣры и турецкимъ подданнымъ.

§ 18. Послѣ того какъ каталогъ избираемыхъ будетъ составленъ и подписанъ мѣстоблюстителемъ и присутствующими членами собранія, онъ въ копіи съ такиріемъ мѣстоблюстителя посылается къ почтенному правительству, чтобы оно внесло, если имѣетъ, исключеніе или нѣкоторое замѣчаніе по поводу именъ избираемыхъ, которое насколько возможно скорѣе и должно сообщить въ патріархію для дальнѣйшаго дѣйствія.

§ 19. Когда это состоится, какъ указано, то избирательное собраніе созывается и опять—въ непосредственно слѣдующее воскресенье, въ опредѣленный часъ, въ храмѣ св. Саввы и, въ присутствіи законнаго состава, приступаетъ къ частному голосованію обозначенныхъ въ каталогѣ (лицъ), какъ избираемыхъ; и тотъ, кто получилъ абсолютное большинство голосовъ, признается избраннымъ діадохомъ или наслѣдникомъ патріаршаго престола.

§ 20. Если же случится, что никто изъ избираемыхъ не получитъ абсолютнаго числа голосовъ, тогда и опять производится тайное голосованіе между двумя, получившими относительное большинство голосовъ, послѣ чего объявляется патріархомъ тотъ, кто получилъ большинство голосовъ.

§ 21. Въ случаѣ равенства голосовъ, вопросъ рѣшается жребіемъ.

§ 22. Когда избраніе состоится по описанному способу, то результатъ посредствомъ такирія мѣстоблюстителя немедленно сообщается почтенному правительству и прилагается всякая забота о томъ, чтобы въ теченіе самаго короткаго срока было со стороны его получено утвержденіе.

§ 23. Послѣ того какъ такое утвержденіе будетъ получено, въ храмѣ св. Саввы опять собирается избирательное собраніе, чтобы избранный, если онъ будетъ изъ присутствующихъ архіереевъ престола, былъ поставленъ посредствомъ узаконеннаго церковнаго чина провозглашенія (интронизаціи), когда также записывается въ патріаршемъ кодексѣ составляе-

мый каноническій протоколъ, подписываемый архіереями престола, если таковые находятся.

§ 24. Если избранный не состоитъ архіереемъ, то онъ проручествуется въ архіерейскій санъ, согласно церковнымъ установленіямъ, архіереями престола, если они существуютъ; при недостаткѣ же таковыхъ, изъ сосѣднихъ патріаршихъ престоловъ приглашаются обязательно необходимые (іерархи), согласно священнымъ канонамъ.

§ 25. Если избранный бываетъ изъ не подчиненныхъ этому святѣйшему патріаршему престолу, то ему чрезъ посредство церковной его власти сообщается актъ его избранія для дальнѣйшаго.

§ 26. Въ томъ же случаѣ, когда избранный откажется отъ избранія, бываетъ новое избраніе, согласно выше изложеннымъ формамъ.

§ 27. На слѣдующій послѣ провозглашенія день патріархъ, послѣ предварительнаго соглашенія, присутствуетъ со свитой у его высочества вице-короля.

§ 28. Патріархъ остается на своемъ престолѣ пожизненно.

§ 29. Въ случаѣ добровольнаго отреченія патріарха, онъ самъ созываетъ, согласно § 2 настоящаго устава, членовъ собранія для избранія мѣстоблюстителя, или и болѣе многочисленное собраніе и, сообщивъ въ присутствіи ихъ о своемъ отреченіи, удаляется, а собраніе немедленно приступаетъ къ избранію мѣстоблюстителя, согласно §§ 3 и 4 настоящаго устава.

§ 30. Въ таковомъ случаѣ добровольнаго отреченія патріарха, ему предоставляется право предлагать, по собственному своему мнѣнію, достойнаго наслѣдника престола, который, будучи безъ преній принятъ имѣющимъ состояться избирательнымъ собраніемъ, предлагается для тайнаго голосованія вмѣстѣ съ имѣющими быть представленными остальными избираемыми.

§ 31. Всякій прежде существовавшій уставъ объ избраніи патріарха остается недѣйствительнымъ.

§ 32. Настоящій уставъ имѣетъ силу, какъ одобренный вмѣстѣ нынѣшнимъ патріархомъ и всѣми православными кинотами въ Египтѣ, а равно былъ утвержденъ и почтеннымъ правительствомъ; онъ и впредь будетъ сохранять силу и имѣть авторитетъ, пока но будетъ пересмотрѣнъ или составленъ другой, при чемъ необходимо, чтобы предварительно православ-

ными кинотами въ Египтѣ было возбуждено ходатайство посредствомъ прошенія къ патріарху и получено разрѣшеніе отъ почтеннаго правительства.

Конецъ, и Богу слава и хвала [357]).

Такимъ образомъ, изложенный уставъ объ избраніи александрійскаго патріарха исходитъ изъ основного принципа автокефаліи Александрійской церкви. Патріархъ избирается по почину мѣстной церковной власти и при содѣйствіи мѣстныхъ церковно-общественныхъ силъ, безъ всякаго участія предстоятелей иныхъ восточныхъ церквей, въ частности и Константинопольской. Весь избирательный процессъ, отъ начала до конца, проходитъ въ Александріи и является дѣломъ исключительнаго вѣдѣнія и распоряженія внутренняго церковно-общественнаго представительства. Но кандидаты патріаршества могутъ указываться и изъ клириковъ иныхъ автокефальныхъ греческихъ церквей, при чемъ актъ избранія доводится потомъ до свѣдѣнія избраннаго при посредствѣ той церковной власти, юрисдикціи котораго онъ подчиняется. А съ другой стороны, въ томъ случаѣ, когда избранный на александрійскій патріаршій престолъ нуждается въ архіерейской хиротоніи, а канонического состава мѣстныхъ іерарховъ въ дѣйствительности не окажется, необходимые для чина хиротоніи архіереи приглашаются изъ среди іерарховъ сосѣднихъ патріаршихъ престоловъ, кого мѣстоблюститель александрійскаго престола признаетъ нужнымъ пригласить.

Руководителемъ патріаршихъ выборовъ является мѣстоблюститель александрійскаго престола. Послѣдній избирается немедленно—какъ въ томъ случаѣ, когда правящій патріархъ принесетъ предъ собраніемъ духовенства и мірянъ каноническое отреченіе отъ власти, такъ и въ томъ случаѣ, когда престолъ окажется во вдовствѣ (вслѣдствіе кончины патріарха) и въ управленіе церковными дѣлами вступитъ «общій патріаршій епитропъ», который обыкновенно является помощникомъ патріарха и раздѣляетъ его труды по управленію. Мѣстоблюститель избирается обязательно изъ среды духовенства александрійской церкви,—будетъ ли это архіерей, или архимандритъ и священникъ-оффикіалъ. Мѣстоблюститель исполняетъ

---

[357]) Καλλίφρων, Ἐκκλησιαστικὴ Ἐπιθεώρησις, Γ', 1, 152—157. К. 1874; *Mansi*, XLII, 295—300. Ср. нашу статью въ „Сообщеніяхъ И. Православнаго Палестинскаго Общества“ 1905 (XVI), 166 и сл.

обязанности по управленію церковью и особенно—въ отношеніи избранія новаго патріарха до того момента, когда послѣдній оффиціально приступаетъ къ обязанностямъ патріаршаго своего служенія.

Избирательное собраніе, по предписанію устава 1874 г., должно объединять какъ духовенство, такъ и мірянъ. И въ этомъ отношеніи уставъ вновь регламентировалъ старую практику Александрійской церкви, отразивъ и многократно въ послѣднее время заявленныя стремленія мірянъ принимать активное участіе въ патріаршихъ выборахъ. Это проявилось въ составѣ и того собранія, которому принадлежитъ право избирать мѣстоблюстителя патріаршаго престола. Кромѣ архіереевъ, великаго протосинкелла и великаго архидіакона, двухъ настоятелей монастырей—св. Саввы и св. Георгія, двухъ настоятелей приходовъ — Благовѣщенія и Успенія и старшаго священника каирскаго храма св. Николая, въ избраніи мѣстоблюстителя участвуютъ десять свѣтскихъ представителей отъ Александріи и Каира. Въ такомъ составѣ собранія наблюдается равновѣсіе двухъ элементовъ—духовнаго и мірского, при чемъ наклонъ можетъ быть и въ сторону свѣтскихъ членовъ собранія, въ виду крайне ограниченнаго числа архіереевъ въ александрійскомъ патріархатѣ. Собраніе же, избирающее патріарха, является болѣе многочисленнымъ. Кромѣ тѣхъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, которыя состоятъ членами собранія для избранія мѣстоблюстителя, въ избраніи патріарха участвуютъ всѣ клирики престола, несущіе служеніе внѣ его предѣловъ и подающіе своей голосъ письменно, всѣ священники, служащіе въ предѣлахъ патріархата и подающіе свой голосъ или лично, или письменно, депутаты отъ ремесленныхъ цеховъ Александріи и Каира и представители—по одному—отъ всѣхъ вообще православныхъ кинотовъ въ предѣлахъ Александрійской церкви. Общее количество членовъ избирательнаго собранія въ уставѣ не опредѣлено, такъ какъ неизвѣстнымъ остается число архіереевъ и приходовъ въ патріархатѣ, клириковъ-епитроповъ и ремесленныхъ цеховъ... Предсѣдательствуетъ на избирательномъ собраніи мѣстоблюститель, который разсылаетъ приглашенія, назначаетъ день и часъ для засѣданія въ храмѣ св. Саввы въ Александріи.

Число кандидатовъ патріаршества также въ уставѣ не ограничено. Прежде всего, правящій патріархъ, въ случаѣ добровольнаго своего отреченія отъ престола, имѣетъ право

предложить своего діадоха. Но это предложеніе не имѣетъ абсолютнаго значенія. Указанный кандидатъ не имѣетъ никакого преимущества предъ прочими кандидатами и на ряду съ послѣдними подлежитъ голосованію членовъ избирательнаго собранія. Затѣмъ, всѣ присутствующіе и отсутствующіе члены собранія предлагаютъ своихъ кандидатовъ, которые и принимаются собраніемъ въ томъ случаѣ, если пять наличныхъ членовъ поддержатъ своимъ голосомъ такое предложеніе. Кандидаты патріаршества должны удовлетворять опредѣленнымъ требованіямъ.

Собраніе для избранія патріарха имѣетъ только два засѣданія. Въ первомъ засѣданіи составляется общій каталогъ кандидатовъ патріаршества, при участіи всѣхъ членовъ собранія. Этотъ каталогъ представляется египетскому правительству, которое, по сношенію съ Портой, или утверждаетъ его сполна, или исключаетъ изъ его состава имена неугодныхъ кандидатовъ, въ виду того, что александрійскій патріархъ является и представителемъ своей паствы предъ правительствомъ. Во второмъ и послѣднемъ засѣданіи всѣ члены собранія, посредствомъ большинства голосовъ, избираютъ изъ всего состава кандидатовъ одного, который и объявляется патріархомъ. Избранный на патріаршій престолъ представляется на утвержденіе правительству и получаетъ султанскій бератъ, послѣ чего совершается архіерейская его хиротонія, если избранный въ ней нуждается, или прямо — обрядъ интронизаціи и представленіе египетскому вице-королю.

По силѣ устава 1874 г., александрійскій патріархъ сохраняетъ свою власть пожизненно.

XVIII.

«Уставъ объ избраніи патріарха Александріи», изданный въ 1874 году, остается дѣйствующимъ закономъ въ Александрійской церкви до настоящаго времени. По этому именно уставу въ 1900 г. состоялось избраніе блаженнѣйшаго Фотія, и нынѣ занимающаго александрійскую патріаршую каѳедру.

По смерти блаженнѣйшаго Софронія IV, мѣстоблюстителемъ александрійскаго патріаршаго престола, былъ избранъ великій протосинкеллъ Мелетій, который и руководилъ патріаршими выборами. Въ декабрѣ 1899 г. подъ его предсѣдательствомъ въ храмѣ св. Саввы въ Александріи состоялось

первое засѣданіе избирательнаго собранія, при участіи 151 членовъ—духовныхъ и свѣтскихъ. На этомъ засѣданіи были намѣчены по большинству голосовъ кандидаты патріаршества, которые и были внесены въ каталогъ. Въ частности, назаретскій (въ Палестинѣ) митрополитъ Фотій получилъ 121 голосъ, ѳиваидскій (въ Египтѣ) митрополитъ Германъ—7 голосовъ, бывшій вселенскій патріархъ Іоакимъ III, проживавшій на покоѣ въ Милопотамѣ на Аѳонской горѣ, получилъ 6 голосовъ, великій архидіаконъ александрійской патріархіи Константинъ Погони—5, мѣстоблюститель александрійскаго престола Мелетій—3 голоса и нѣкоторыя другія лица получили одинъ или два голоса [358]).

10 января 1900 г., послѣ того какъ правительство возвратило въ патріархію каталогъ съ именами кандидатовъ патріаршества, было устроено второе засѣданіе избирательнаго собранія, на которомъ пртсутствовали 169 избирателей, какъ духовныхъ лицъ, такъ и свѣтскихъ. Избирателями было подано 159 голосовъ въ пользу назаретскаго митрополита Фотія, который и былъ объявленъ блаженнѣйшимъ патріархомъ александрійскимъ. Значитъ, избирательное собраніе остановило свой выборъ на кандидатѣ, принадлежавшемъ къ іерархіи Іерусалимской церкви [359]).

Утвержденіе избранія блаженнѣйшаго Фотія со стороны турецкаго султана состоялось лишь 4 августа 1900 г., о чемъ египетскій министръ иностранныхъ дѣлъ Вутросъ-паша и поспѣшилъ увѣдомить мѣстоблюстителя александрійскаго престола великаго протосинкелла Мелетія. 5 августа мѣстоблюститель и великій протосинкеллъ Мелетій оффиціально увѣдомилъ митрополитовъ, архимандритовъ, іереевъ и діаконовъ александрійскаго престола о состоявшемся утвержденіи избранія и сообщилъ, чтобы они во всѣхъ священныхъ службахъ съ этого дня поминали имя его блаженства, блаженнѣйшаго папы и патріарха Александріи киръ Фотія [360]). Турецкій министръ юстиціи и исповѣданій особымъ тескере сообщилъ и вселенской патріархіи объ утвержденіи избранія блаженнѣйшаго Фотія, и этотъ документъ былъ прочитанъ на одномъ изъ си-

---

[358]) Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1899 (XIX), № 53, σ. 506.

[359]) Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1900 (XX), № 2, σ. 9—10.

[360]) Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1900 (XX), № 31, σ. 359, № 33, σ. 272.

нодальныхъ засѣданій въ концѣ августа [361]). Въ сентябрѣ во вселенскую патріархію былъ присланъ и бератъ, данный султаномъ Абдулъ-Гамидомъ блаженнѣйшему Фотію. Вселенскій патріархъ Константинъ V и священный синодъ сдѣлали распоряженіе о командированіи въ Александрію капукехагья патріархіи А. Икіади для врученія этого документа патріарху Фотію [362]).

Что касается блаженнѣйшаго Фотія, то онъ прибылъ въ Александрію 15 сентября и торжественно былъ встрѣченъ духовенствомъ и народомъ. Его интронизація состоялась въ тотъ же день въ храмѣ Благовѣщенія, въ присутствіи консуловъ европейскихъ державъ, армянскаго архіепископа, армянскихъ и коптскихъ клириковъ и многочисленнаго собранія православнаго духовенства и народа. Прибывши въ храмъ, патріархъ торжественно былъ здѣсь встрѣченъ и прошелъ въ алтарь, гдѣ облобызалъ святой престолъ и возсѣлъ на патріаршемъ тронѣ, при пѣніи пѣвчими тропаря «Днесь спасенія» и пр. Затѣмъ была возглашена ектенія съ поминовеніемъ патріарха, а клиръ пѣлъ «Господи помилуй». Послѣ этого триполійскій митрополитъ Ѳеофанъ прочиталъ протоколъ собранія отъ 10 января относительно патріаршаго избранія, а прибывшій съ патріархомъ изъ Іерусалима тиверіадскій архіепископъ Мелетій обратился къ нему съ рѣчью, поздравивъ съ возведеніемъ въ высшую церковную степень и пожелалъ долгоденствія. Патріархъ, вышедши изъ алтаря, сталъ предъ царскими вратами и принялъ патріаршій жезлъ отъ мѣстоблюстителя, который, вручая его блажаннѣйшему Фотію, произнесъ слѣдующую рѣчь, имѣющую традиціонное въ практикѣ Александрійской церкви значеніе.

«Блаженнѣйшій и божественнѣйшій владыка! Патріаршій этотъ жезлъ, видимый сей знакъ духовной твоей власти, даетъ вашему блаженству чрезъ меня Пастыреначальникъ Христосъ, чтобы ты пасъ ввѣренное тебѣ свыше разумное стадо древняго и первороднаго славнаго апостольскаго и патріаршаго престола Александріи и въ преподобіи и правдѣ путеводилъ христіанское его общество по пажитямъ спасительнымъ и боголюбезнымъ, вѣрныхъ утверждая, а заблуждающихся возстановляя въ вѣрѣ православной, по примѣру евангельскаго Бо-

[361]) Ibid., № 35, σ. 399.
[362]) Ibid., № 39, σ. 437.

жественнаго пастыря *душу свою*, какъ *пастырь добрый*, полагая *за овцы своя*, чтобы во время мздовозданія тебѣ услышать вожделѣнный голосъ Господа—*соблюдается* тебѣ *вѣнецъ правды*. Гряди же, блаженнѣйшій, возсядь и управляй въ мирѣ на святѣйшемъ этомъ престолѣ весьма многіе и славные годы. Аминь» [363]).

Въ началѣ 1901 г. блаженнѣйшій Фотій отправилъ мирныя свои грамоты предстоятелямъ и священнымъ синодамъ православныхъ восточныхъ церквей. Такъ, константинопольскому патріарху Константину V грамота была послана 28 февраля. Въ ней «Фотій, Божіею милостію папа и патріархъ Александріи и всего Египта», восхваляетъ своего предшественника по престолу, святѣйшаго Софронія, говоритъ объ избраніи его на престолъ по единогласному мнѣнію духовенства и народа Александрійской церкви, представляетъ пространное исповѣданіе вѣры, какъ залогъ общенія, мира и любви между патріархами, изъясняетъ единство и каѳоличность Церкви въ смыслѣ объединенія всего вѣрующаго человѣчества, независимо отъ мѣста, страны, рода, племени, народа, языка, филетическихъ раздѣленій и генеалогическихъ развѣтвленій,—на основѣ вѣры въ Господа Іисуса Христа, раскрываетъ наименованіе Церкви апостольскою, какъ озаряемой свѣтомъ всѣхъ вообще апостоловъ, а не одного только Павла или Варнавы, Кифы, Аполлоса, Іоанна или Іакова, а въ заключеніе заявилъ, что посылаетъ свою грамоту вселенскому патріарху для утвержденія единенія въ вѣрѣ и общенія во Святомъ Духѣ и проситъ на основѣ мира и во имя любви молитвъ его святѣйшества объ успѣшномъ исполненіи высокихъ задачъ патріаршаго служенія [364]). Вселенскій патріархъ Константинъ отправилъ свой отвѣтъ блаженнѣйшему Фотію 22 марта 1901 г. и привѣтствовалъ его въ духѣ любви, братства и мира [365]).

Такъ завершилось избраніе блаженнѣйшаго патріарха Фотія, явившагося вполнѣ достойнымъ преемникомъ цѣлаго сонма первоіерарховъ Александрійской церкви [366]), которые и въ

---

[363]) Ἐκκλ. Ἀλήθεια, 1900 (XX), № 39, σ. 438—439.

[364]) Ἐκκλ. Ἀλήθεια, 1901 (XXI), № 10, σ. 90—91, № 14, σ. 99—103.

[365]) Ibid., № 18, σ. 174—176.

[366]) О патріархѣ Фотіи см. нашу статью въ „Церковномъ Вѣстникѣ" за 1911 г., № 14—15, стл. 434—438, а также—*А. А. Дмитріевскаго*, Новоизбранный патріархъ александрійскій Фотій Пероглу („Труды И. Кіевской Д. Академіи", 1900, № 5, стр. 113—159).

теченіе XVIII и XIX вѣковъ вступали—правда, неодинаковыми путями—на древній и славный престолъ св. апостола Марка.

XIX.

Порядокъ избранія александрійскихъ патріарховъ въ XVIII—XIX столѣтіяхъ, при всемъ разнообразіи отдѣльныхъ фактовъ его примѣненія, заключалъ въ группѣ составныхъ своихъ элементовъ несомнѣнное преемство и связь съ практикою прежняго времени. Объ этомъ свидѣтельствуютъ памятники и византійской эпохи,—хотя общій составъ послѣднихъ довольно ограниченъ.

Такъ, къ началу 1397 г. относится питтакій вселенскаго патріарха Антонія IV, отправленный современному патріарху «Іерусалима, Сиріи, Аравіи, Заіорданья, Каны Галилейской и всей Палестины» Дороѳею I по поводу избранія новаго александрійскаго патріарха. Послѣ обычнаго привѣтствія и пожеланія здоровья іерусалимскому патріарху, святѣйшій Антоній сообщилъ, что нѣсколько времени тому назадъ онъ узналъ о смерти патріарха Александріи [367]). Объ этомъ извѣстили его нѣкоторыя лица, прибывшія изъ Александріи въ Константинополь, а болѣе пространно сообщилъ письмомъ находившійся въ Александріи консулъ кипрянъ Петръ Созоменъ [368]). Послѣдній и просилъ патріарха Антонія, чтобы онъ, избравши кого-либо изъ своихъ клириковъ (ἀπὸ τῶν ἡμετέρων ἐπιλεξάμενοί τινα), хиротонисалъ его патріархомъ Александріи и отправилъ туда, потому что это было бы болѣе пріемлемо и для египетскаго султана, чѣмъ избраніе на патріаршій престолъ кого-либо изъ туземцевъ Александріи [369]). Однако, патріархъ Антоній не призналъ просьбу кипрскаго консула исполнимой. «Если бы объ этомъ писали намъ и нѣкоторые другіе изъ [обитателей] Александріи, — говорится въ его питтакіи,—и

---

[367]) Это былъ Николай III (1389—1396). *Le Quien*, Oriens christianus, II, 499. Parisiis 1740. Ср. Епископъ *Порфирій Успенскій*, Александрійская патріархія, I, стр. XLVIII.

[368]) Ἐπληροφορήθημεν τοῦ εἰς κούσουλον εὑρισκομένου τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κυπρίων κτλ. *Miklosich* et *Müller*, Acta patriarchatus Constantinopolitani t. II, p. 273. Vindobonae 1862). — Κούσουλος—consul mercatorum in urbibus maritimis (*Ducange*, Glossarium graecitatis, I, 743. Lugduni 1688).

[369]) ὡς δι' ἀποδοχῆς ὂν μᾶλλον τοῦτο καὶ τῷ ὑψηλοτάτῳ σουλτάνῳ ἢ τὸ γενέσθαι τινα ἀπὸ τῶν αὐτοχθόνων Ἀλεξανδρείας. *Miklosich* et *Müller*, II, 274.

просили, чтобы [избраніе такъ именно] состоялось, то мы имѣли бы совершенную увѣренность и, вѣроятно, исполнили бы это,—потому что тотъ, кого избрала бы изъ здѣшнихъ благодать Всесвятаго Духа и поставила патріархомъ, долженъ быть изъ числа великихъ среди насъ людей, славящихся и жизнью, и разумомъ. А такъ какъ невозможно, чтобы кто-либо изъ здѣшнихъ просто и случайно сдѣлался патріархомъ, а потомъ отправился туда [въ Александрію] и подвергся испытаніямъ (вѣдь изъ-за этого можетъ быть многое, какъ и естественно,—если и султанъ и вся Александрійская церковь не признаютъ сего [избранія], найдутъ другого изъ тамошнихъ и поставятъ его патріархомъ Александріи до прибытія туда этого [избраннаго въ Константинополѣ]), то державнымъ и святомъ моимъ императоромъ [Мануиломъ II Палеологомъ] и нашею мѣрностію было рѣшено возложить дѣло объ этомъ на ваше святительство». И далѣе Антоній IV пишетъ, чтобы іерусалимскій патріархъ, по заповѣди Господней, отправился въ Египетъ и, насколько позволятъ его опытность и мудрость, узналъ обо всемъ, размыслилъ и обсудилъ, и если найдетъ пріемлемымъ со стороны всѣхъ то, что киръ Антоніемъ было сказано выше, написалъ ему и сообщилъ посредствомъ грамотъ и своихъ, и другихъ лицъ, дабы вселенскій патріархъ, получивши достаточную увѣренность, совершилъ, при содѣйствіи Всесвятаго Духа, богоугодное и похвальное дѣло избранія александрійскаго патріарха, за что они будутъ имѣть награду отъ Бога. «Вѣдь будетъ во славу Божію и всей Его Церкви избраніе кого-либо изъ здѣшнихъ и поставленіе патріархомъ Александріи, или возведеніе таковаго изъ тамошнихъ, и да не будетъ у святительства твоего никакого препятствія вслѣдствіе или дальности пути, или другого какого-либо изъ случайныхъ затрудненій, чтобы не отправиться туда, какъ мы пишемъ,—но пусть будетъ все относительно этого такъ, какъ мы просимъ» [370]).

Изложенный питтакій константинопольскаго патріарха Антонія IV имѣетъ значеніе въ разныхъ отношеніяхъ. Онъ свидѣтельствуетъ, прежде всего, о томъ, что избраніе александрійскихъ патріарховъ и въ византійскую эпоху иногда совершалась въ Константинополѣ. По крайней мѣрѣ, и Константинопольская церковь была озабочена тѣмъ, чтобы александрійскій

[370]) *Miklosich* et *Müller*, II, 273—274.

патріаршій престолъ не оставался вакантнымъ, но былъ по возможности скорѣе замѣщенъ наиболѣе достойнымъ кандидатомъ. Въ такомъ попеченіи о благосостояніи Александрійской церкви принималъ участіе не только патріархъ, но и византійскій василевсъ. Мало того, одинъ изъ существенныхъ актовъ патріаршаго избирательнаго процесса, именно πρόβλησις, или возведеніе паремъ патріарха въ новое высокое званіе, во свидѣтельство «единомыслія и согласія» царя «съ священствомъ» [371]), совершался въ Византіи не только въ отношеніи къ константинопольскому, но и къ александрійскому и прочимъ патріархамъ. Писатель XIV в. Кодинъ Куропалатъ, подробно описавъ чинъ возведенія паремъ патріарха вселенскаго, отмѣтилъ и слѣдующее: «Подобно и неизмѣнно совершается и возведеніе (πρόβλησις) другихъ патріарховъ—*Александріи*, Антіохіи и Іерусалима, равно и архіепископа первой Юстиніаны—Ахриды и всей Болгаріи,—потому что вторая Юстиніана есть Кипръ и третья—Карѳагенъ» [372]). Значитъ, патріаршая избирательная практика православной Византіи одинаково распространялась и на предстоятелей прочихъ патріаршихъ престоловъ Востока. Это было дѣломъ естественнымъ, въ силу тяжелыхъ условій въ положеніи восточныхъ патріархатовъ подъ вѣковымъ мусульманскимъ игомъ, когда мѣстныя Церкви, по недостатку іерарховъ, слабой сплоченности клириковъ и разрозненности населенія, изнывавшихъ подъ бременемъ всевозможныхъ лишеній и тягостей, оказывались не въ состояніи собственными силами выдти изъ затрудненія и при участіи своихъ дѣятелей произвести избраніе новаго предстоятеля и первоіерарха. Помощь со стороны Византійской церкви, пользовавшейся свободою въ независимомъ государствѣ и покровительствомъ благочестиваго царя, являлась необходимой. Да только самостоятельная, благоустроенная и матерински попечительная церковь державнаго царства Византіи

---

[371]) Подробности о придворномъ обрядѣ возведенія (πρόβλησις) византійскимъ царемъ новоизбраннаго патріарха сообщаются въ нашемъ изслѣдованіи „Избраніе патріарховъ въ Византіи съ половины IX до половины XV вѣка“, стр. 118 и сл. II. 1907.

[372]) *Codinus Curopalates*, De officiis Constantinopolitanis, 1053—7. Bonnae 1839.—Въ комментаріи на это сообщеніе Кодина неправильно обрядъ πρόβλησις'а распространенъ на весь процессъ патріаршихъ выборовъ (*Gretseri* et *Goari* commentarius in Codini cap. XX, p. 105 v. 4. Ibid. p. 375).

и могла придти съ содѣйствіемъ и покровительствомъ, которыхъ нельзя было и ожидать отъ другихъ патріаршихъ престоловъ, находившихся, какъ и престолъ Александріи, въ аналогичныхъ условіяхъ слабости, неустройства и порабощенія.

Однако, отношеніе Константинопольской церкви къ дѣлу избранія александрійскихъ патріарховъ не должно было носить признаковъ произвольнаго вмѣшательства и властнаго вторженія во внутреннюю жизнь автокефальной Александрійской церкви. Вселенская патріархія, по сужденію патріарха Антонія IV, могла принять участіе въ избраніи александрійскаго патріарха только тогда, когда изъ Египта исходилъ починъ въ приглашеніи ея къ этому участію, принадлежавшій мѣстному духовенству и народу. Необходимо было, чтобы паства Александрійской церкви обратилась въ Константинополь съ просьбою о помощи,—и тогда только выступленіе Константинопольской церкви могло соотвѣтствовать основному характеру взаимныхъ отношеній двухъ автокефальныхъ церквей Востока. Поэтому патріархъ Антоній IV и не удовлетворился заявленіемъ консула кипрскихъ купцовъ, проживавшихъ въ Александріи, о необходимости избранія въ Константинополѣ патріарха для Александрійской церкви, а просилъ іерусалимскаго патріарха Дорооея устроить такъ, чтобы изъ Египта были и другими присланы письма во вселенскую патріархію съ просьбами по тому же дѣлу. Такое обращеніе къ вселенскому патріарху обусловливались тѣмъ, что по установившейся въ Александрійской церкви практикѣ избраніе мѣстныхъ патріарховъ совершалось *при участіи клира и народа*. Объ этомъ свидѣтельствуетъ, въ частности, «Каталогъ александрійскихъ патріарховъ» отъ второй половины XV до конца XVIII вѣка, тщательно отмѣчающій, что «избраніе клира и христіанъ» являлось однимъ изъ существенныхъ элементовъ «непоколебимой, священной и древней прономіи» Александрійскаго престола въ поставленіи его первоіерарховъ [373]). Другіе историческіе источники также устанавливаютъ тѣсный союзъ духовенства и народа Египта въ дѣлѣ избранія своихъ предстоятелей [374]).

---

[373]) Епископъ *Порфирій Успенскій*, Александрійская патріархія, I, 13—14.

[374]) Свѣдѣнія по вопросу (до половины XVII в.) приводятся въ сочиненіи † профессора *И. И. Малышевскаго* „Александрійскій патріархъ Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѣлахъ русской церкви“ (Кіевъ 1872).

А затѣмъ, участіе клира и народа въ патріаршихъ выборахъ въ Египтѣ оправдывается памятниками литургическаго содержанія.

На основаніи представленныхъ здѣсь данныхъ проф. И. И. Малышевскій высказываетъ слѣдующее общее сужденіе: „Обычай избранія первосвятителя клиромъ и народомъ наслѣдованъ Александрійскою церковью отъ глубокой древности, когда она особенно крѣпко стояла за этотъ обычай. Легче отступала она отъ этого обычая, когда живой и глубокочтимый первосвятитель самъ назначалъ преемника, чѣмъ когда его назначали извнѣ, хотя бы даже изъ Царьграда или отъ собора внѣ ея. Древній обычай требовалъ, чтобы и посвященіе первосвятителя совершалось въ Александріи“, и даже „оно должно было происходить немедленно по смерти прежняго, чтобы преемникъ его совершалъ надъ нимъ погребеніе и возлагалъ руку почившаго на свою голову, а по инымъ свидѣтельствамъ—еще и омофоръ его“ (ibid., 158—159). Вообще, избраніе патріарховъ совершалось въ Александріи „мирно и правильно“, „лучшими представителями общества (ἄριστοι τῆς πολιτείας), которые, собравшись съ клиромъ и вознесши обычныя молитвы, избирали того, кого признавали способнѣйшимъ“.—какъ описывалъ александрійскіе патріаршіе выборы Кириллъ Лукарисъ. Этотъ добрый порядокъ былъ созданъ,—по характеристикѣ Кирилла,—„благоразуміемъ и попечительностью“ александрійскихъ патріарховъ, которые всѣми мѣрами стремились сохранить единство среди своей паствы и предохранить церковь отъ смутъ и волненій (*И. И. Малышевскій*, 662). И дѣйствительно, патріархъ Сильвестръ (1566—1586 г.), одинъ изъ ближайшихъ предшественниковъ Кирилла Лукариса занялъ александрійскій престолъ по волѣ патріарха Іоакима Пани, избравшаго его своимъ діадохомъ, и по общему желанію клира и народа Александрійской церкви. Знаменитый Мелетій Пига (1586—1601), діадохъ Сильвестра, былъ избранъ по единодушному рѣшенію всей Александрійской церкви. Его хиротонія состоялась въ Каирѣ при участіи антіохійскаго патріарха (подробности у проф. *И. И. Малышевскаго*, 183—184. 293 и сл.), Не менѣе знаменитый Кириллъ Лукарисъ былъ законнымъ діадохомъ Мелетія и избранникомъ духовенства и народа Александрійской церкви (тамъ же 655) и т. д. (см. стр. 115—116 настоящаго изслѣдованія). Указанная практика избранія александрійскихъ патріарховъ существовала какъ послѣ завоеванія Египта турками (въ 1517 г.), такъ и въ болѣе раннюю эпоху—арабскаго (съ VII в.) и мамелюкскаго (съ XIII в.) здѣсь владычества. Такъ, Яхъя Антіохійскій слѣдующимъ образомъ разсказываетъ объ избраніи патріарха Арсенія. 12 мая 1000 г. въ Каирѣ скончался александрійскій патріархъ Илія, „и присутствовалъ при отпѣваніи его епископъ Арсеній, братъ Ореста, патріарха іерусалимскаго. И прибыли вслѣдъ за его прибытіемъ два посла отъ ал-Хакима, изъ приближенныхъ къ нему рабовъ, и приказали *всѣмъ христіанамъ*—мелькитамъ сдѣлать Арсенія патріархомъ вмѣсто покойнаго Иліи. И они отвѣтили ему: слушаемся и повинуемся. И былъ авва Илія перевезенъ въ Александрію во второй день по его смерти и созвалъ авва Арсеній принадлежащихъ къ александрійскому престолу *епископовъ* въ Александ-

Въ Евхологіи библіотеки Синайскаго монастыря за № 974, относящемся къ XVI вѣку, содержатся двѣ важныя для нашего предмета статьи—чинъ хиротоніи александрійскаго патріарха

рію и они помолились за него 17 іюня 1000 г. И ушелъ онъ обозрѣвать всю патріархію свою и всѣ епархіи" (Баронъ *В. Р. Розенъ*, Императоръ Василій Болгаробойца и пр., стр. 43. П. 1883). Ал-Мекинъ также сообщаетъ, что Арсеній „былъ назначенъ мелькитскимъ патріархомъ Новаго и Стараго Каира" (проф. *Н: А. Мѣдниковъ*, Палестина отъ завоеванія ея арабами до крестовыхъ походовъ по арабскимъ источникамъ. Приложенія, II (1). 567. П. 1897; изслѣдованіе, I, 839—840, 849. П. 1903). И патріархъ Георгій († 1052 г.) былъ избранъ въ Египтѣ на пасху 1021 г., при участіи мѣстныхъ христіанъ, которые вновь пріобрѣли вліяніе при дворѣ ал-Хакима (Баронъ *В. Р. Розенъ*, указ. соч., стр. 68, 80).

Но, съ другой стороны, необходимо отмѣтить изъ той же эпохи факты не только избранія, но и посвященія александрійскихъ патріарховъ внѣ Египта, именно—въ Константинополѣ, какъ это уже неоднократно отмѣчалось въ нашемъ сочиненіи въ отношеніи къ позднѣйшему періоду (между прочимъ, и патріархъ Аѳанасій III (1276—1308) былъ избранъ, вѣроятно, въ Константинополѣ—*Pachymeres,* Historia, I, 429. Bonnae), и даже въ Іерусалимѣ и Дамаскѣ. Въ частности, патріархъ Евтихій († 940 г.) разсказываетъ, что въ пятомъ году царствованія ал-Муктефи александрійскомъ патріархомъ „былъ назначенъ" Христодулъ, изъ жителей Халеба, при чемъ его „назначеніе" состоялось въ Іерусалимѣ въ страстную субботу 4 апрѣля 907 г. „И отправился Христодулъ въ Александрію, и сказали жители Александріи: или мы не признаемъ его, или посвятимъ его въ патріархи вторично. И они посвятили его въ патріархи вторично" (проф. *Н. А. Мѣдниковъ*, Палестина отъ завоеваніи ея арабами до крестовыхъ походовъ по арабскимъ источникамъ. Приложенія II (1), стр. 288—289). Затѣмъ, патріархъ Іоакимъ Пани, хотя и былъ избранъ по желанію клира и народа Александрійской церкви, получилъ хиротонію въ Дамаскѣ 6 августа 1487 года (Г. Μαζαράκης, Περὶ τοῦ Ἀθηναίου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Ἰωακεὶμ τοῦ Πάνου — въ книгѣ: Μνημεῖα τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηναίων ὑπὸ Λ. Καμπουρόγλου, т. II, σ. 125 κτλ. Ἀθῆναι 1890; Φιλαδέλφεύς, Ἱστορία τῶν Ἀθηνῶν I, 201. Ἀθῆναι 1902).—Другія данныя по вопросу объ избраніи александрійскихъ патріарховъ до XVIII в. сообщаютъ: *Le Quien,* Oriens christianus, II: Patriarchae Alexandrini, col. 385—512; *J. M. Neale,* A History of the holy eastern Church. The Patriarchate of Alexandria. Vol. II. London 1847; епископъ *Порфирій Успенскій,* Александрійская патріархія, I, предисловіе *Хр. М. Лопарева.* Ср. *Х. М. Лопаревъ,* Святый Аѳанасій II, патріархъ александрійскій, 817—825 г. (*Византійскій Временникъ,* 1908 (XV), 291—293).

Отмѣченные факты свидѣтельствуютъ о тѣсномъ общеніи и единеніи православныхъ церквей Востока, спѣшившихъ со взаимною помощью, всякій разъ какъ это вызывалось внутренними потребностями той или иной церкви и общими задачами православія. И Александрійская церковь, въ свою очередь, оказывала братское содѣйствіе не только антіохійскому и іерусалимскому престоламъ, участвуя въ из-

и чинъ возведенія его на патріаршій престолъ. Оба чина показываютъ, что и народъ принималъ активное участіе въ поставленіи александрійскаго патріарха. Въ частности, «Чинъ, бываемый при хиротоніи архіепископа или патріарха», излагается лишь въ слѣдующемъ составѣ. Возглашается эктенія: «Миромъ Господу... О свышнемъ мирѣ... О святомъ домѣ... Еще о спасеніи и помощи брата нашего (имя рекъ), нынѣ проручествуемаго патріарха... Яко да человѣколюбецъ Богъ нескверну и непорочну даруетъ ему благодать архіерейства, прилежно молимся... Объ избавитися... Заступи, спаси... Пресвятую, пречистую...» Тогда «великій архіепископъ», т.-е. первенствующій въ совершеніи хиротоніи іерархъ, произноситъ слѣдующую молитву: «Ходатай и предстатель церкви Христа Твоего, Господи Вседержителю... Аминь». Потомъ «второй епископъ» возглашаетъ другую молитву: «Еще Господу помолимся. Богъ и Отецъ Господа нашего Іисуса Христа даровалъ святымъ своимъ апостоламъ... Аминь». Затѣмъ и «третій епископъ» возглашаетъ слѣдующую молитву: «Еще Господу

браніи ихъ предстоятелей (примѣры у проф. *И. И. Малышевскаго*, 666—673), но и первенствующему по чести престолу константинопольскому, когда этотъ послѣдній оказывался въ затруднительномъ положеніи. Особенно почтенны были въ этомъ отношеніи заслуги двухъ знаменитыхъ александрійскихъ патріарховъ Мелетія Пига и Кирилла Лукариса. И если александрійскіе патріархи первенствовали предъ антіохійскими и іерусалимскими въ дѣлахъ братскаго содѣйствія нуждавшейся въ ихъ помощи Константинопольской церкви, то это обусловливалось ихъ вторымъ по чести мѣстомъ—послѣ вселенскаго патріарха—въ сонмѣ прочихъ предстоятелей православнаго Востока и историческимъ титуломъ „вселенскихъ судей“. И какъ участіе Александрійскихъ патріарховъ, выдающихся по своимъ моральнымъ доблестямъ, во внутреннихъ дѣлахъ Константинопольской церкви не было „вмѣшательствомъ“, или „вліяніемъ“ съ папистическимъ оттѣнкомъ, отъ котораго вселенскому престолу будто бы надлежало „высвободиться“ (какъ неосновательно полагалъ проф. *И. И. Малышевскій*, стр. 666), а было по существу актомъ взаимнаго братскаго содѣйствія патріаршихъ престоловъ, такъ и участіе вселенской патріархіи въ выборахъ первоіерарховъ Египта не только по существу, но и фактически (*за немногими исключеніями*) выражало ту же идею братской помощи и аналогичную задачу материнской попечительности. Тотъ же принципъ взаимопомощи находилъ фактическое свое оправданіе и осуществленіе въ тѣсномъ общеніи и единеніи престоловъ антіохійскаго и особенно іерусалимскаго со вселенскою патріархіей, которая и отъ этихъ *равночестныхъ* патріаршихъ престоловъ многократно пользовалась разностороннимъ содѣйствіемъ въ несеніи своего высокаго служенія для блага всего православнаго міра.

помолимся. Иже архіерейскій даръ давый во Израили... Аминь». Послѣ этого всѣ архіереи, каждый въ отдѣльности, произносятъ особо для хиротонисуемаго патріарха слѣдующую молитву: «Господу помолимся. Господи помилуй. Владыко Господи Боже нашъ Вседержителю, иже единороднымъ Твоимъ Сыномъ... Аминь». Потомъ берется (съ него) евангеліе, и первый архіепископъ, взявши со святого престола саккосъ многокресчатый и запѣчатлѣвъ крестовидно, надѣваетъ его, говоря: «Облекается рабъ Божій (имя рекъ) въ честный саккосъ, во имя Отца и Сына и Святаго Духа». И говоритъ *весь народъ*: «Ἄξιος, ἄξιος, ἄξιος». Равнымъ образомъ первый архіерей надѣваетъ на него и критатъ [375]), говоря: «Обле-

---

[375]) Τὸ κρίτατον (отъ κρίνω) — епитрахиль (вторая), надѣваемая сверхъ саккоса, во свидѣтельство того, что александрійскій патріархъ имѣетъ въ оффиціальномъ своемъ титулѣ эпитетъ: „судія вселенной— κριτὴς τῆς οἰκουμένης“. По сообщенію епископа Порфирія Успенскаго, александрійскій патріархъ „во время совершенія литургіи носитъ двѣ епитрахили, одну по уставу церковному, а другую сверхъ саккоса въ воспоминаніе извѣстнаго въ церковной исторіи примиренія Константинопольскаго царя и патріарха“ (*Александрійская патріархія*, I, 378).

Подъ „извѣстнымъ въ церковной исторіи примиреніемъ“ византійскаго царя и патріарха, о которомъ упоминаетъ епископъ Порфирій, нужно разумѣть примиреніе императора Василія II Болгаробойцы съ патріархомъ Сергіемъ II, между которыми произошло столкновеніе изъ-за „аллиленгія“. Императоръ Василій, защищая мелкую поземельную собственность въ Византіи отъ поглощенія крупною и крестьянскія общины отъ вторженія въ нихъ властелей, въ 1001—1002 г. издалъ повелѣніе о такъ-называемомъ аллиленгіи (ἀλληλέγγυον), предписавъ, чтобы властели въ податномъ отношеніи были отвѣтственны за убогихъ и, въ случаѣ несостоятельности послѣднихъ, платили за нихъ правительственныя подати. Это распоряженіе наносило сильный ударъ и духовнымъ властелямъ, поэтому патріархъ Сергій, вмѣстѣ съ епископами и монахами, усердно просилъ императора отмѣнить „круговую поруку“. Но императоръ не уступалъ, и между нимъ и патріархомъ отношенія рѣзко обострились. Посредникомъ въ ихъ примиреніи былъ александрійскій патріархъ Θеофилъ (по другимъ каталогамъ Филоѳей — 1010—1020 г.), которому удалось склонить обѣ стороны ко взаимнымъ уступкамъ. Миротворческая дѣятельность патріарха Θеофила пріобрѣла ему почетный эпитетъ „Судіи вселенной (κριτὴς τῆς οἰκουμένης)“, который въ послѣдующее время вошелъ и въ составъ оффиціальнаго титула александрійскихъ патріарховъ (*Cedrenus*, Historiarum compendium, II, 3—8. Bonnae; Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων, Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, σ. 746. Ἐν Βουκουρεστίῳ 1715; *Le Quien*, Oriens christianus, II, 481; баронъ *В. Р. Розенъ*, Императоръ Василій Болгаробойца. Извлеченія изъ лѣтописи Яхъи Антіохійскаго, стр. 385. П. 1883; М. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ πίνακες, 346—347.

кается рабъ Божій (имя рекъ) въ честный критатъ, во имя Отца и Сына и Святаго Духа». И говоритъ весь народъ: «Ἄξιος, ἄξιος, ἄξιος». Равно, взявши и омофоръ со святой трапезы и запечатлѣвъ, первый архіерей надѣваетъ на него, говоря: «Украшаетъ тебя, братъ нашъ (имя рекъ), святая Божія каѳолическая и апостольская Церковь въ честнѣйшій омофоръ—багряницу, въ патріаршее великаго города Александріи достоинство, во имя Отца и Сына и Святаго Духа». И отвѣчаетъ опять весь народъ: «Ἄξιος»—трижды. И приводитъ первый архіерей хиротонисуемаго и лобызаетъ онъ святой престолъ, а первый архіерей, взявши святое евангеліе, восходитъ на амвонъ и читаетъ евангеліе: «Отъ Іоанна... Рече Господь пришедшимъ къ нему іудеомъ: Аминь, аминь глаголю вамъ, не входяй дверми во дворъ овчій...» Конецъ: «И будетъ едино стадо, и единъ пастырь» (Іоан. X, 1—16). «Мнолѣтнимъ да содѣлаетъ Богъ господина нашего (имя рекъ), богочтимаго, на престолѣ великаго города Александріи, многая лѣта». И говоритъ весь народъ: «Аминь. Да будетъ—Γένοιτο, да будетъ, да будетъ». «Отъ славы къ славѣ восходя, воспѣваемъ Тебя, Спасителя душъ нашихъ». «Еще Господу помолимся». Народъ: «Господи помилуй». «Главы наша... Владыко Господи Боже силъ, иже каѳолическую Твою Церковь честною кровью единороднаго Твоего Сына составивый... Аминь». Потомъ первый епископъ говоритъ: «Благословенъ Господь,—се ты содѣлался совершеннымъ архіереемъ и патріархомъ». И возглашаетъ клиръ: «Ἄξιος»—трижды. Равно и всѣ архіереи говорятъ это благословеніе — одинъ за другимъ однажды и цѣлуютъ его (патріарха) Затѣмъ берутъ архіереи кадильницу (τὸ θυμιατόν) и идутъ всѣ къ патріаршему мѣсту съ ѳиміамомъ, и беретъ патріархъ честной крестъ, и *бываетъ входъ*, и всѣ клирики поютъ впереди его (патріарха) пѣснь: «Вся подаетъ Духъ Святый»... «Во имя Господне благословите, святіи». «Благослови, владыко». Одинъ архіерей говоритъ: «Сый благословенъ Богъ нашъ всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ». Народъ: «Аминь». «Утверди, Боже, царей нашихъ». Потомъ благословляетъ патріархъ и дѣлаетъ отпустъ. «*Совершена хиротонія патріарха*», заканчивается чинъ [376]),

[376]) *А. А. Дмитріевскій,* Описаніе литургическихъ рукописей, хранящихся въ библіотекахъ православнаго Востока. Томъ II. Εὐχολόγια. Стр. 695—698. Кіевъ, 1901.—Въ изданномъ здѣсь текстѣ имѣются неясныя и невѣрно прочитанныя мѣста, именно: 696 27—28, 697 12—13, 697 21.

который вполнѣ ясенъ по своему составу въ сопоставленіи съ аналогичными чинами [377]).

Что касается чина интронизаціи или возведенія александрійскаго патріарха на престолъ, то онъ описывается въ такой послѣдовательности. Патріархъ въ день интронизаціи, обыкновенно въ воскресенье или въ великій праздникъ, совершаетъ божественную литургію, въ сослуженіи трехъ митрополитовъ, уже интронизованныхъ, при чемъ народъ стоитъ спокойно (ἡσύχως) въ храмѣ. Когда священники причащаются, присутствующіе митрополиты приступаютъ къ совершенію интронизаціи [378]). Именно, сперва поется: «Отъ славы къ славѣ восходя, Тебя воспѣваемъ, Спасителя душъ нашихъ». Затѣмъ, послѣ возгласа — «Вонмемъ», первенствующій митрополитъ произноситъ: «Божественная благодать, немощная врачующи и оскудѣвающая восполняющи и промышленіе всегда творящи о святыхъ своихъ православныхъ церквахъ, посаждаетъ на престолѣ (ἐνθρονιάζει ἐν θρόνῳ) святаго апостола и евангелиста Марка въ великомъ городѣ Александріи отца нашего (имя рекъ), святѣйшаго и добродѣтельнаго патріарха, во имя Отца. Аминь. И Сына. Аминь. И Святаго Духа. Аминь». *Народъ* возглашаетъ трижды: «Ἄξιος». Три митрополита, держа патріарха, посаждаютъ и поднимаютъ его трижды, какъ во святомъ крещеніи, при чемъ архіереи произносятъ: «Во имя Отца. Аминь. И Сына. Аминь. О Святаго Духа. Аминь». Весь народъ трижды отвѣчаетъ: «Ἄξιος». И одинъ изъ архіереевъ произноситъ слѣдующую ектенію: «Миромъ Господу... О свышнемъ мирѣ... О спасеніи... О святомъ домѣ... Еще о спасеніи и помощи святѣйшаго отца нашего (имя рекъ), нынѣ интронизуемаго патріархомъ, рцемъ вси прилежно... Еще молимся о предстоящемъ священномъ соборѣ, рцемъ вси прилежно... О избавитися... Заступи, спаси... Пресвятую, пречистую...» И слѣдуетъ молитва: «Владыко вседержителю и Господи всяческихъ»... [По окончаніи молитвы, архидіаконъ возглашаетъ]:

---

[377]) *И. И. Соколовъ*, 1) Избраніе патріарховъ въ Византіи и пр., стр. 139 и слл.; 2) Епархіальное управленіе въ правѣ и практикѣ Константинопольской церкви, стр. 52 и сл. П. 1914.

[378]) *А. А. Дмитріевскій*, Описаніе и пр., II, 694.—Эти предварительныя свѣдѣнія относятся собственно къ интронизаціи „архіерея", но приложимы и къ интронизаціи патріарха. Ср. *И. И. Соколовъ*, Избраніе патріарховъ въ Византіи, стр. 151 и слл.;—Епархіальное управленіе въ правѣ и практикѣ Константинопольской церкви, стр. 91 и сл.

«(Имя рекъ) преосвященному и святѣйшему многая лѣта». И весь *клиръ* трижды говоритъ: «Многая лѣта тебѣ, владыка». Архидіаконъ возглашаетъ: «Премудрость прости, услышимъ святаго евангелія». И говоритъ патріархъ: «Миръ всѣмъ», а потомъ онъ же возглашаетъ: «Отъ Марка святаго евангелія». И говоритъ *народъ*: «Слава, Тебѣ, Господи, слава Тебѣ». И архіереи и іереи и діаконы возглашаютъ: «Вонмемъ святому чтенію». Патріархъ читаетъ евангеліе: «Начало Евангелія Іисуса Христа Сына Божія». Конецъ: «Той же крститъ вы Духомъ Святымъ» (Марк. I, 1—8). [Архидіаконъ возглашаетъ]: «Многолѣтнимъ да содѣлаетъ Богъ господина и архіерея нашего (имя рекъ), патріарха богочтимаго, на престолѣ великаго города Александріи, многая лѣта». И отвѣчаетъ весь народъ: «Аминь. Да будетъ. Многая лѣта». [Архидіаконъ произноситъ]: «Многолѣтними да содѣлаетъ Богъ богоносныхъ отцовъ нашихъ и архіепископовъ православныхъ: (имя рекъ) митрополиту и (имя рекъ) митрополиту и (имя рекъ) митрополиту на престолахъ ихъ многая лѣта». И отвѣчаетъ народъ: «Аминь. Да будетъ, да будетъ. Многая лѣта». И опять [архидіаконъ] возглашаетъ: «Многолѣтіе да содѣлаетъ Богъ боговѣнчаннымъ и вѣрнѣйшимъ нашимъ правителемъ (имя рекъ и имя рекъ) на престолахъ царства ихъ, многая лѣта». И говоритъ (народъ): «Аминь. Да будетъ, да будетъ». И [архидіаконъ] опять возглашаетъ: «Многолѣтіе да сотворитъ Господь предстоящему священному собору, всему клиру и христолюбивому народу, многая лѣта». И народъ [отвѣчаетъ]: «Аминь. Да будетъ, да будетъ. Многая лѣта». И опять [архидіаконъ] говоритъ громкимъ голосомъ: «Да умножится вѣра христіанъ. Да умножится вѣра православныхъ. Да умножится вѣра христіанъ. Будешь владѣть престоломъ твоимъ, святѣйшій отецъ, многая лѣта». И народъ (возглашаетъ): «Аминь. Да будетъ, да будетъ. Многая лѣта, многая лѣта, многая лѣта тебѣ, владыка». Потомъ протопсалтъ великимъ голосомъ произноситъ: «Δύναμις. Святый Боже, святый крѣпкій, святый безсмертный, помилуй насъ» [379]).

Такимъ образомъ. хиротонія и интронизація новоизбраннаго александрійскаго патріарха по уставному ихъ распорядку необходимо предполагаютъ участіе и народа, который своимъ живымъ отношеніемъ къ этимъ чинамъ восполняетъ правиль-

[379]) *А. А. Дмитріевскій*, Описаніе и пр., II, 698—700.

ное ихъ теченіе и завершеніе. Но это же участіе свидѣтельствуетъ о дѣятельномъ отношеніи народа и къ предшествующему сложному процессу патріаршихъ выборовъ, выражавшемся и въ томъ спеціальномъ избраніи—ἐκλογή, которое служило однимъ изъ существенныхъ элементовъ непоколебимой, древней и священной прономіи въ отношеніи замѣщенія александрійскаго патріаршаго престола *).

И. Соколовъ.

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Гавріилъ (Петровъ), епископъ тверской (1763—1770 г.г.), въ роли исполнителя порученій высшей власти *).

II.

Исполнивъ школьно-реформаторское порученіе, Гавріилъ надѣялся, что его теперь отпустятъ въ свою епархію. Онъ, навѣрно, стремился въ Тверь, безпокоясь за епархіальныя дѣла, теченіе которыхъ не могло не страдать отъ отсутствія архіерея. По словамъ Антонія Знаменскаго, Гавріилъ ходатайствовалъ чрезъ Панина объ отпускѣ и Панинъ обѣщалъ доложить государынѣ. Но Екатерина не отпускала Гавріила, который въ надеждѣ скораго отъѣзда отправилъ уже свою ризницу и пѣвчихъ въ Тверь. Въ такомъ неопредѣленномъ положеніи Гавріилъ дожилъ до 30 августа въ Петербургѣ и былъ назначенъ въ крестный ходъ съ высочайшимъ участіемъ въ праздникъ Александра Невскаго. Во время хода императрица шла рядомъ съ Гавріиломъ и о многомъ съ нимъ разговаривала. Разговоръ произвелъ на нее самое благопріятное впечатлѣніе и она черезъ оберъ-прокурора Мелиссино объявила свой отзывъ о Гавріилѣ: «мужъ острый и резонабельный» [1]). Подобная встрѣча должна была еще больше укрѣпить благоволеніе государыни къ тверскому архіерею. Такого «мужа» Екатерина хотѣла имѣть около себя, для исполненія своихъ порученій, и Гавріилъ такъ и не получилъ разрѣшенія уѣхать

*) Продолженіе. См. май.

[1]) Записки *Антонія Знаменскаго*, л. 116 рук. новгор. сем. библ. № 6833.

въ епархію. Что дѣлалъ онъ во вторую половину 1766 года въ Петербургѣ,—неизвѣстно. Повидимому, никакихъ особыхъ порученій пока ему не давали, и бездѣйствіе должно было еще больше тяготить дѣятельнаго іерарха. Въ концѣ года, или въ началѣ слѣдующаго 1767 года, въ Петербургѣ заговорили о поѣздкѣ двора въ Москву, въ связи съ предполагаемымъ открытіемъ Комиссіи для сочиненія новаго Уложенія. Вмѣстѣ съ дворомъ переѣзжали Сенатъ и Синодъ [1]). Гавріилъ не былъ членомъ Синода; но у него явилось предчувствіе, что и ему велѣно будетъ ѣхать въ Москву. По разсказу Антонія Знаменскаго, однажды Гавріилъ во снѣ увидѣлъ, что онъ назначенъ къ отъѣзду вмѣстѣ съ Платономъ. Когда онъ разсказалъ сонъ, надъ нимъ смѣялись, какъ надъ хитрецомъ [2]), очевидно полагая, что онъ подъ видомъ сна сообщаетъ дошедшіе до него слухи. Какъ бы то ни было, предчувствіе или слухъ оказались вѣрными: Гавріилу велѣно ѣхать въ Москву и на дорогу дано 100 червонцевъ. Гавріилъ радовался, думая, что его по крайней мѣрѣ изъ Москвы отпустятъ въ Тверь [3]). Платонъ въ автобіографіи разсказываетъ, что онъ въ Москву отправился въ концѣ января [4]). Тогда же, навѣрно, поѣхалъ Гавріилъ, а дворъ прибылъ въ февралѣ [5]). Дѣлать, однако, въ Москвѣ пока было нечего: комиссія собиралась лишь въ концѣ іюля, а государыня весною отправлялась въ путешествіе по Волгѣ [6]). Путешествіе начиналось отъ Твери, и вотъ тогда-то, очевидно, Гавріилъ былъ отпущенъ въ епархію, чтобы приготовиться къ достойной встрѣчѣ высокой путешественницы. Императрица пріѣхала въ Тверь 29 апрѣля и пробыла здѣсь до 2 мая, когда сѣли на суда [7]). Эти три дня тверскій преосвященный, вмѣстѣ съ гражданскими властями, былъ, конечно,

---

[1]) О поѣздкѣ Синода въ Москву: Полн. Собр. постан. и распор., Цар. Ек., т. I, № 331.

[2]) Ibid., л. 116 обор.

[3]) Ibid. Указъ объявленъ въ Синодѣ Иннокентіемъ 22 января (Кн. имен. ук. въ синод. арх. за 1767 г. № 5).

[4]) У *Снегирева* стр. 222. [5]) Ibid., стр. 223.

[6]) *С. М. Соловьевъ*, Исторія Россіи, т. 27, изд. Москва 1877 г., стр. 58—64.

[7]) Ibid., стр. 58. Уѣхалъ Гавріилъ изъ Москвы въ апрѣлѣ. 28-го марта какъ мы видѣли, онъ еще вызывался въ Москвѣ къ государынѣ. А 25 апрѣля, когда происходили выборы депутата отъ Синода въ комиссію, его уже не было въ Петербургѣ (дѣло Арх. Син. 1766 г. № 45, т. I, л. 260).

ближайшимъ хозяиномъ, принимавшимъ высокихъ гостей. Императрица имѣла возможность еще ближе познакомиться съ выдѣляемымъ ею іерархомъ. Между прочимъ, кажется, сюда надо отнести приведенный у Антонія Знаменскаго разговоръ Екатерины съ Гавріиломъ по поводу выбора синодальнаго депутата. Въ апрѣлѣ Синодъ выбиралъ депутата въ комиссію уложенія. Къ избранію привлечены были только синодальные члены, въ числѣ 9 лицъ, а изъ прочихъ іерарховъ одинъ Гавріилъ тверской, не смотря на предстоящій отъѣздъ его изъ Москвы. Онъ, какъ и другіе отсутствовавшіе архіереи-избиратели, передалъ свой голосъ другому—своему другу Иннокентію. Приглашеніе одного Гавріила къ выборамъ ясно подчеркивало то преимущественное вниманіе, какимъ онъ пользовался, тѣмъ болѣе, что активное избирательное право въ данномъ случаѣ совпадало съ пассивнымъ: депутатъ долженъ былъ быть изъ числа избирателей. По произведенной 25 апрѣля баллотировкѣ митр. Димитрій получилъ 9 голосовъ, Гавріилъ тверскій—8 голосовъ, Гавріилъ спбургскій, Иннокентій псковскій и Амвросій крутицкій—по 7 голосовъ, остальные меньше. Такіе результаты показывали, что и въ іерархической средѣ Гавріила высоко цѣнили. Можно думать, что его считали наиболѣе подходящимъ кандидатомъ въ комиссію, и если все-таки Димитрій получилъ на одинъ голосъ больше, то исключительно благодаря своему оффиціальному положенію [1]). Можно догадываться, что сама Екатерина желала видѣть въ комиссіи тверскаго преосвященнаго и потому велѣла привлечь его къ выборамъ. Желаніе это пока не осуществилось, но должно быть тогда императрица, увидѣвъ въ Твери Гавріила, и сказала ему: «Димитрію досталось девять балловъ». «Радуюсь, что достойному»,—отвѣчалъ Гавріилъ. «А кто по немъ?—продолжала Екатерина—это вы, я рада этому» [2]).

---

[1]) О выборѣ депутата отъ Синода—въ дѣлѣ Арх. Син. 1766 г. № 45, т. I, лл. 111, 260. Что Гавріилъ приглашенъ по особому указанію императрицы, свидѣтельствуетъ то, что когда сначала, 20 марта, въ Синодѣ приступали къ выборамъ и запрашивали архіереевъ, Гавріила не приглашали (л. 111). Исторія выбора изложена у Е. М. Прилежаева, въ статьѣ „Наказъ и пункты депутату отъ Св. Синода въ Екатерининскую комиссію о сочиненіи новаго уложенія“ („Хр. Чт.“ 1876 г., сент.—окт., стр. 223—226 и отд. брош.).

[2]) Антоній Знаменскій этотъ разговоръ пріурочиваетъ (л. 116 обор.) ко времени назначенія Гавріила на мѣсто Димитрія депутатомъ. Но, во-первыхъ, разговоръ былъ въ Твери, а ни откуда не извѣстно, чтобы

Останавливалась Екатерина въ Твери въ городскомъ домѣ Гавріила, а также посѣтила и его загородный домъ [1]). Въ камеръ-фурьерскомъ журналѣ подъ 1 мая такъ описывалось это посѣщеніе: «По прибытіи въ оный домъ встрѣтилъ Ея Величество преосвященный и съ нимъ знатное духовенство, и Ея Величество проходила въ келіи, въ которыхъ былъ убранъ съ пристойною великолѣпностью дессертомъ столъ, и изволила кушать кофею, и находящіяся въ свитѣ персоны подчиваны были разными виноградными винами и фруктами. Въ продолженіе Ея Величество высочайшаго своего присутствія продолжала время въ разговорахъ, и побывъ съ часъ времени, изволила имѣть отсутствіе при засвидѣтельствованіи его преосвященству высочайшаго своего удовольствія» [2]). Потомъ Гавріилъ встрѣчалъ императрицу въ Калязиномъ монастырѣ, куда она прибыла на галерѣ. Въ присутствіи Екатерины Гавріилъ говорилъ слово въ день Преполовенія, «котораго какъ содержаніе, такъ и пріятное краснорѣчіе достойную пріобрѣло, въ началѣ Ея В—ва, а потомъ общую и отъ всѣхъ слушателей похвалу» [3]).

Впечатлѣніе, произведенное достоинствами Гавріила на государыню и ея свиту, было столь глубоко, что во время путешествія по Волгѣ она оказала новый лестный знакъ вниманія къ тверскому іерарху. Въ то время въ литературномъ мірѣ шумѣла книга Мармонтеля «Велизарій», навлекшая преслѣдованіе парижской Сорбонны и обратившая на автора взоры передовыхъ людей своего времени. Въ ней между прочимъ содержалась горячая защита свободы совѣсти и пламенное

въ февралѣ 1768 года, когда произошло назначеніе Гавріила, Екатерина была въ Твери. Во-вторыхъ, исторія назначенія Гавріила (см. въ дѣлѣ Арх. Син. 1766 г. № 45, т. I, лл. 436—437) показываетъ, что оно произошло безъ вмѣшательства императрицы. Въ-третьихъ, слова Екатерины и Гавріила даютъ понять, что рѣчь шла о живомъ Димитріи. Поэтому, должно быть, Знаменскій смѣшалъ два событія.

[1]) У *Сухомлинова* въ Исторіи россійской академіи, вып. I, описано пребываніе въ Твери Екатерины, стр. 122—123 и прим.

[2]) Въ прибавленіи къ № 41 С.-Петербургскихъ Вѣдомостей, отъ 22 мая 1767 года, объ этомъ посѣщеніи говорилось, что „восхищенный симъ всемилостивѣйшимъ снисхожденіемъ хозяинъ все употребилъ къ изъявленію раболѣпныя своея благодарности, и простымъ, но пріятнымъ угощеніемъ вдругъ засвидѣтельствовалъ и кротость естественнаго своего характера и отличность сана, и великолѣпіе оному приличное".

[3]) Камеръ-фурьерскій журналъ 2 мая 1767 г. Прибавленіе къ № 39 Московскихъ Вѣдомостей 1767 г. и къ № 41 Спб. Вѣдомостей того же года.

осужденіе религіозной нетерпимости. Екатерина была восхищена мыслями Велизарія и выразила пожеланіе, чтобы произведеніе это было переведено на всѣ языки. Переводомъ на русскій языкъ она рѣшила заняться сама и вмѣстѣ съ своими спутниками посвятила этому свой досугъ на Волгѣ. Книга раздѣлена была между одиннадцатью переводчиками, изъ приближенныхъ государыни, при чемъ сама она перевела девятую главу, гдѣ авторъ жестоко осуждалъ самовластье. Двѣнадцатому участнику, графу Андрею Шувалову, было поручено написать посвященіе книги: тверскому епископу Гавріилу. «Древніе хранили обычай,—говорилось въ посвященіи,—приносить свои сочиненія людямъ, коихъ они искренно почитали. Мы слѣдуемъ ихъ примѣру, принося нашъ переводъ вашему преосвященству. Добродѣтели ваши намъ извѣстны, а особливо кротость, смиреніе, умѣренность, просвѣщенное набожество, которыя въ васъ обитаютъ и которыми бы долженствовало украшаться душѣ каждаго христіанина, а паче пастыря вашего чина. Нравоученіе нужно всѣмъ народамъ и во всѣхъ состояніяхъ жизни. Блаженство общества зависимо отъ добраго поведенія членовъ онаго: и такъ полезно имъ часто напоминать о долгѣ человѣка и гражданина, и представляя примѣры добродѣтели, воспламенять сердца ихъ ревностью подражать достойнымъ лицамъ, кои прежде ихъ жили. Велизаръ такого рода сочиненіе. Герой, гонимый Юстиніаномъ, окруженный всѣми возможными злополучіями, непоколебимое мужество и безпримѣрное великодушіе оказываетъ. Изъ устъ его исходящія слова столь премудры, сколь поведеніе его славно. Наставленія Тиверію можно именовать наставленіями всѣмъ государямъ и всему роду человѣческому. Мы чистосердечно признаемся, что Велизаръ обладалъ нашими сердцами, и мы увѣрены, что сіе сочиненіе вашему преосвященству понравится, потому, что *вы мыслями, какъ добродѣтелью, съ Велизаромъ сходны*». Если мысли Велизарія считались наставленіемъ всему роду человѣческому, отъ монарховъ до простолюдиновъ, и добродѣтели его безпримѣрными, то можно представить, какимъ высокимъ уваженіемъ пользовался іерархъ, Велизарію подобный. Изъ устъ Екатерины и ея единомышленниковъ нельзя было услышать мнѣніе, болѣе лестное. Самъ авторъ премудраго и добродѣтельнаго Велизарія счелъ нужнымъ благодарить Екатерину за посвященіе перевода своего произведенія достойнѣйшему іерарху, напо-

минающему своимъ нравственнымъ величіемъ тѣ счастливыя времена, когда святыя вещи находились въ святыхъ рукахъ [1]). Слава Гавріила такимъ образомъ уже тогда летѣла далеко въ Европу.

Изъ Твери Гавріилъ ѣздилъ въ Москву на открытіе комиссіи для сочиненія проекта уложенія, происходившее 30 іюля 1767 г. [2]). Здѣсь онъ говорилъ рѣчь на молебствіи, передъ принесеніемъ депутатами присяги, въ которой развивалъ мысль, что основаніе законовъ общественныхъ лежитъ въ самомъ существѣ общества, подобно тому, какъ основа нравственнаго закона лежитъ въ душѣ человѣка; призывалъ депутатовъ отнестись къ своему дѣлу съ сознаніемъ всего его великаго значенія, устремить всѣ силы «на такія изобрѣтенія, чтобы вкоренить во всѣхъ человѣколюбіе и благонравіе»: выражалъ увѣренность, что отъ мудрой верховной законодательницы подданные получатъ «законы святые» [3]). Но пребываніе въ Москвѣ на этотъ разъ, повидимому, было кратковременнымъ и Гавріилъ послѣ торжества открытія возвратился въ епархію.

Однако, Гавріилу недолго пришлось пробыть въ Твери и спокойно заняться епархіальными дѣлами. Не прошло года, какъ судьба поставила его на то мѣсто, для котораго онъ предназначался. Митроп. Димитрій скончался 14 декабря 1767 г. Послѣ его смерти Сенатъ просилъ Синодъ выбрать новаго депутата въ комиссію уложенія. Синодъ, чтобы не задерживать дѣло новымъ баллотированіемъ, рѣшилъ избрать депутатомъ получившаго при прежней баллотировкѣ наибольшое послѣ Димитрія число голосовъ Гавріила [4]). 19 февраля былъ поданъ докладъ императрицѣ [5]), для полученія высочай-

[1]) „Велизеръ, сочиненія господина Мармонтеля, переведенъ на Волгѣ", напечатанъ при импер. моск. унив. въ 1768 г. Экземпляръ есть въ библіотекѣ Академіи Наукъ. съ обозначеніемъ переводчика каждой главы. О переводѣ Велисарія у *Сухомлинова* въ „Исторіи рос. академіи", вып. I, стр. 118—124 и прим.

[2]) Описаніе открытія у *Соловьева* въ „Исторіи Россіи, т. 27, М. 1877 г., стр. 84—86.

[3]) Довольно пространная рѣчь Гавріила напечатана была въ Московскихъ Вѣдомостяхъ 1767 г. въ прибавленіи къ № 62 (пятница, 3 августа). Рѣдкій экземпляръ ея удалось достать Сухомлинову изъ собранія Полторацкаго и онъ цѣликомъ перепечаталъ ее въ біографіи Гавріила (Исторія россійской академіи, вып. I, стр. 95—100; ср. прим.).

[4]) Дѣло Арх. Син. 1766 г. № 45, т. I, л. 436—437.

[5]) Книга всеподд. докл. въ Арх. Син. за 1768 г., № 4.

шаго соизволенія на такое рѣшеніе. Императрица, не желая стѣснять свободу выбора, написала: «отдается совершенно на волю нашему синоду». Тогда Гавріилу былъ посланъ въ Тверь указъ [1]) явиться въ Петербургъ, куда тверскій преосвященный и прибылъ въ серединѣ марта. 13 марта онъ былъ въ Синодѣ и получилъ тѣ же депутатскія полномочія, какія имѣлъ Димитрій [2]).

Комиссія о сочиненіи проекта новаго уложенія была, какъ извѣстно, однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ начинаній екатерининскаго царствованія [3]). Это былъ грандіозный опытъ перестройки нашего законодательства на началахъ вѣка «просвѣщенія», послѣдовательницей которыхъ была новая императрица. Въ своемъ Наказѣ Екатерина начертала, въ какомъ направленіи она желаетъ преобразованій и какимъ представляетъ государственное устройство. Схема эта, при своемъ осуществленіи, должна была доставить счастье подданнымъ и сдѣлать Россію воплощеніемъ идеаловъ философовъ, мечтавшихъ объ идеальномъ государствѣ. Но схема эта была слишкомъ выше дѣйствительности, и опытъ комиссіи не удался не только вслѣдствіе внѣшнихъ обстоятельствъ, но и непрактичности, въ тогдашнихъ условіяхъ, самаго замысла [4]). Тѣмъ не менѣе всѣ историки признаютъ, что комиссія имѣла крупное государственное значеніе. Какъ говорила сама Екатерина, комиссія подала ей «свѣтъ и свѣдѣніе о всей имперіи», помогла ближе узнать страну и ея нужды. Такая заслуга, драгоцѣнная для современниковъ, не менѣе драгоцѣнна для исторіи. Комиссія созывалась на началахъ широкаго общественнаго участія. Предполагалось, что свободно выбранные депутаты будутъ представлять собою всѣ слои населенія и сдѣлаются выразителями нуждъ и пожеланій всѣхъ классовъ общества. Наказы, которые везли депутаты отъ своихъ избирателей, выражали ріа

[1]) Постановленіе Синода состоялось 25 февр. (Протоколы Синода въ син. архивѣ, за 1768 г., февр. № 11).

[2]) Дѣло Арх. Син. 1766 г. № 45, т. I, л. 450.

[3]) О комиссіи у *С. М. Соловьева* II глава 27 тома; у *В. О. Ключевскаго* въ т. III „Русской Исторіи". Многіе матеріалы для исторіи комиссіи изданы въ Сборн. Имп. Рус. Ист. Общ. Исторія русскаго законодательства въ XVIII вѣкѣ до екат. комиссіи см. у *В. Н. Латкина*: Законодательныя комиссіи въ Россіи въ XVIII в., т. I, Спб. 1887 г.

[4]) О причинахъ неудачи Екатерининской комиссіи спеціальная статья проф. *Сергѣевича* въ „Вѣстн. Евр." 1878 г., т. I.

desideria соотвѣтствующихъ общественныхъ группъ. Россіи впервые предоставлялось возможность высказаться открыто, и этотъ всенародный голосъ представляетъ лучшій историческій документъ для изученія того времени. Среди другихъ учрежденій предоставлено было высказаться и церкви. Такимъ образомъ и для церковнаго историка комиссія представляетъ высокій интересъ [1]).

По манифесту 14 дек. 1766 г., объявившему о созывѣ комиссіи [2]), церковное представительство въ ней ограничивалось участіемъ одного депутата отъ Синода. Нѣкоторые задаются вопросомъ, почему Екатерина не предоставила выборнымъ правъ духовному сословію, на ряду съ дворянствомъ, купечествомъ, казаками, черносошными крестьянами и даже иновѣрцами. В. О. Ключевскій находитъ это очень страннымъ, а И. М. Покровскій склоненъ видѣть здѣсь отраженіе общаго недоброжелательства Екатерины къ духовенству [3]). Однако, едва ли послѣднее правильно. Императрица—философъ, поклонница Дидро и Вольтера, почтенія къ духовенству можетъ быть и не чувствовала. Но какъ государыня, она никогда не поддалась бы личному настроенію, еслибъ находила нужнымъ предоставить духовенству мѣсто въ комиссіи, какъ государственному сословію. Бояться какихъ-либо непріятныхъ заявленій и требованій отъ духовныхъ депутатовъ ей было нечего. Ужъ во всякомъ случаѣ смѣлѣе могъ говорить синодальный представитель—архіерей, чѣмъ какой-нибудь захолустный священникъ. И развѣ не болѣе непріятныя вещи могло бы сказать, напримѣръ, крестьянство, хотя бы и свободное? «Странность» непріглашенія духовенства объясняется скорѣе всего тѣмъ, что приглашать его находила ненужнымъ сама церковная власть. Послѣдняя считала, видимо, вполнѣ достаточнымъ синодальное церковное представительство, пола-

---

[1]) О екатерин. комиссіи въ отношеніи церковныхъ вопросовъ см. статью проф. *И. М. Покровскаго* въ „Прав. Собес." (1910 г. янв., февр., мартъ): „Екатерининская комиссія о составленіи проекта новаго уложенія и церковные вопросы въ ней"; а также ст. *В. Крылова* въ журн. „Вѣра и Разумъ" 1903 г. №№ 8—12, отд. церк.: „Екатерининская комиссія въ ея отношеніи къ духовенству, какъ сословію".

[2]) П. С. З., т. XVII, № 12801.

[3]) *В. О. Ключевскій*, Русская исторія, т. III, 1907 г., ч. I, стр. 53. Вышеозначен. ст. *Покровскаго*, январь, стр. 25—28. *В. И. Сергѣевичъ* думаетъ, что Екатерина смущалась мнѣніемъ Вольтера („Вѣстн. Евр." 1878 г., кн. 1, стр. 200).

гая, что синодскій депутатъ есть выразитель голоса всего духовенства, или, вѣрнѣе, его уполномоченный. Сосредоточеніе полномочій въ однѣхъ рукахъ могло казаться даже удобнѣе для единства мнѣнія, тѣмъ болѣе, что въ комиссіи численность никакого значенія не имѣла. Что дѣйствительно Синодъ не считалъ необходимымъ предоставленіе избирательнаго голоса духовному сословію, видно изъ одного инцидента. Когда выбранный въ Тамбовѣ въ августѣ 67 г. городской депутатъ Дитятевъ явился въ герольдмейстерской конторѣ Сената, то ему заявили, что его полномочіе неправильно, такъ какъ подписано однимъ купечествомъ, «а подлежитъ де подписаться всѣмъ гражданамъ, яко то дворянамъ, духовнымъ и канцелярскимъ служителямъ и всѣмъ градскимъ жителямъ». Дитятеву велѣно было собрать недостающія подписи. Сенатъ, такимъ образомъ, причислялъ духовенство къ городскому сословію и считалъ его въ числѣ городскихъ избирателей. Но тамбовскій епископъ Ѳеодосій усумнился допустить духовенство къ участію въ выборахъ депутата, отзываясь, что «въ предписанномъ обрядѣ того, чтобы отъ духовныхъ чиновъ къ выбору депутата имѣть требованіе, не изображено». Онъ потребовалъ синодальнаго разъясненія, и Синодъ разъяснилъ не въ пользу духовенства. Онъ дозволилъ къ выбору подписаться только свѣтскимъ тамбовскимъ чиновникамъ духовнаго вѣдомства [1]). Если бы Синодъ считалъ желательнымъ участіе духовенства въ выборахъ, то онъ могъ бы легко воспользоваться даннымъ случаемъ и провести толкованіе въ смыслѣ, благопріятномъ для духовнаго сословія. Тѣмъ болѣе, что на практикѣ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ духовенство дѣйствительно участвовало въ выборѣ депутатовъ и составленіи наказовъ. Такъ, наказъ депутату отъ гор. Углича на первомъ мѣстѣ имѣетъ пункты «отъ бѣлаго духовенства съ причтомъ» и подписанъ 22 священниками, многими дьяконами и церковнослужителями; скрѣплялъ наказъ соборный протоіерей вмѣстѣ съ городскимъ головою [2]). Съ участіемъ духовенства происходили выборы также въ городахъ Дмитровскѣ [3]), Перемышлѣ [4]), Вереѣ [5]) и, какъ можно догадываться, друг. мѣстахъ [6]).

[1]) П. С. П. и Р. Цар. Ек. II, т. I, № 381.

[2]) Наказъ угличанъ напечанъ въ 93 томѣ Сб. И. Р. И. Общ. стр. 541 и слѣд.

[3]) Ibid., стр. 91—95. [4]) Ibid., стр. 156—163. [5]) Ibid. стр. 246—259.

[6]) См. наказъ коломенскій, ibid. стр. 135—152; ростовскаго граждан-

Синодъ былъ настолько далекъ отъ мысли домогаться расширенія избирательнаго права для духовенства, что не сдѣлалъ даже того, что сдѣлать казалось вполнѣ естественнымъ и полезнымъ. Приступивъ къ выборамъ депутата отъ Синода, 20 марта 1767 г., въ Синодѣ рѣшили привлечь къ выборамъ однихъ синодальныхъ членовъ, хотя можно бы безъ большой натяжки привлечь и прочихъ архіереевъ. Еще удобнѣе было привлечь послѣднихъ къ составленію наказа для синодальнаго депутата. Депутаты въ комиссію являлись не съ пустыми руками. Они получали отъ избирателей наказы, опредѣляющіе желанія и требованія избирающихъ, гдѣ должны были отразиться нужды извѣстнаго сословія. Синоду предстояло дать наказъ своему депутату съ выраженіемъ нуждъ церкви. Порядокъ составленія наказа находился въ полномъ распоряженіи Синода. Онъ могъ бы запросить всѣхъ архіереевъ, а чрезъ нихъ и духовенство, о томъ, что они считаютъ нужнымъ требовать черезъ духовнаго депутата. Нѣсколько позже Синодъ такъ и сдѣлалъ по отношенію къ малороссійскимъ епархіямъ. Но по отношенію къ великороссійскимъ онъ счелъ излишнимъ запрашивать всѣхъ, а ограничился кругомъ синодальныхъ членовъ. Можетъ быть такъ распорядились потому, что общія нужды Великороссіи были одинаковы и ихъ хорошо знали синодальные члены. Впрочемъ, въ числѣ послѣднихъ были и малороссійскіе архіереи.

Депутатомъ отъ Синода, какъ мы видѣли, оказался митр. Димитрій. Въ числѣ избирателей былъ и Гавріилъ тверскій, такъ что синодальный депутатъ былъ отчасти его избранникомъ и уполномоченнымъ. Послѣ избранія депутата предстояло сочинить ему наказъ, что было даже важнѣе самыхъ выборовъ. Наказъ долженъ былъ опредѣлить важнѣйшія церковныя нужды и послужить основой для будущаго церковно-государственнаго законодательства. Церковь у насъ такъ была тѣсно связана съ государствомъ, что гражданское уложеніе непремѣнно должно было коснуться многихъ сторонъ церковной жизни. Отъ отсутствующихъ синодальныхъ членовъ— Гавріила, арх. с.-пбургскаго, Аѳанасія, епископа ростовскаго, Порфирія, епископа бѣлоградскаго и Сильвестра, епископа переяславскаго Синодъ потребовалъ присылки письменныхъ мнѣній, кто изъ нихъ «что разсудитъ ко внесенію депутату въ наказъ до церкви и духовенства принадлежащее», одновременно съ требованіемъ поручить свой избирательный голосъ

кому-либо изъ присутствующихъ синодальныхъ членовъ [1]). Отъ названныхъ преосвященныхъ отвѣтъ съ «пунктами» былъ полученъ довольно скоро, уже въ началѣ мая. Въ Синодѣ же приступили къ сочиненію наказа значительно позже, въ іюнѣ мѣсяцѣ, и кончили наказъ къ самому моменту открытія комиссіи. Окончательная редакція наказа была подписана 31-го іюля [2]). Между прочимъ при послѣднихъ обсужденіяхъ наказа въ Синодѣ присутствовалъ и Гавріилъ Петровъ. Отъ него не потребовали письменнаго отзыва, хотя онъ и былъ приглашенъ къ участію въ выборахъ и потому имѣлъ право на голосъ. Но когда преосвященный пріѣхалъ въ Москву на торжество открытія комиссіи, то его пригласили въ Синодъ, гдѣ какъ разъ наказъ окончательно редактировался. Гавріилъ присутствовалъ на синодальныхъ засѣданіяхъ 28 и 31 іюля 1767 г. и вмѣстѣ съ синодальными членами подписалъ наказъ и пункты синодальному депутату [3]). Такимъ образомъ тверскій владыка самъ одобрилъ ту программу депутатской дѣятельности, которая потомъ стала для него руководствомъ [4]).

---

[1]) П. С. П. и Р. Цар. Ек. II, т. I, № 339.

[2]) Въ засѣданіи 10 августа сдѣланы были еще нѣкоторыя поправки въ Наказѣ; но онѣ были несущественны (дѣло А. С. 1766 г. № 45, т. I, лл. 353—356). Наибольшей передѣлкѣ подверглась глава о бракахъ. Значительный матеріалъ для Наказа Синодъ нашелъ у себя въ протоколѣ и реестрѣ конференціи съ Сенатомъ 19 мая 1755 года, когда также готовились къ сочиненію новаго уложенія. Многое отсюда было перенесено въ новый наказъ.

[3]) Исторія сочиненія синодскаго наказа видна изъ дѣла Архива Син. 1766 г. № 45, т. I. Процессъ сочиненія изложенъ достаточно подробно у *Е. В. Прилежаева* въ вышеозначенной его статьѣ. Окончательно выработанный наказъ Синода имѣется въ упом. син. дѣлѣ, л. 348—374; въ копіи, данной потомъ Гавріилу, въ рукописи петроградской духовн. академіи № 415, лл. 3—18. Наказъ и пункты къ нему были напечатаны въ ст. Прилежаева, а затѣмъ въ 43-мъ томѣ Сборника Имп. Рус. Ист. Общ. (1885 г.). Мы въ дальнѣйшемъ цитируемъ по Сборнику, гдѣ въ приложеніяхъ помѣщены и пункты архіереевъ. Послѣдніе пункты напечатаны также въ ст. *Н. И. Барсова* въ Хр. Чт. 1877 г. № 11—12, стр. 601—627.

[4]) Участіе Гавріила въ составленіи наказа, видимо, ограничилось слушаніемъ и обсужденіемъ его въ послѣднихъ іюльскихъ засѣданіяхъ Синода. Думать, что Гавріилъ работалъ надъ выработкой наказа, мы не имѣемъ основаній, такъ какъ въ такомъ случаѣ было бы необъяснимо его отсутствіе на засѣданіяхъ, посвященныхъ наказу до 28 іюля. Очевидно, онъ это время былъ въ Твери. Вѣроятно, подготовительная работа, составленіе проекта, пала главнымъ образомъ на Димитрія и си-

Каковы же были церковныя чаянія въ этотъ важный моментъ русской исторической жизни, какъ понимала церковная власть церковныя нужды и чего добиваться рекомендовалось синодальному депутату? Всматриваясь въ синодскій наказъ, мы видимъ, что онъ охватываетъ широко главнѣйшія церковныя потребности. Будучи органомъ высшаго церковнаго управленія, Синодъ полагалъ нужнымъ прежде всего оградить интересы церкви, какъ учрежденія, и вѣры православной. Поэтому первымъ долгомъ онъ выражалъ пожеланіе, чтобы было утверждено равенство Синода съ Сенатомъ, согласно мысли Петра Вел. [1]). Затѣмъ, депутату указывалось просить о подтвержденіи всѣхъ церковныхъ правилъ, а также и принятыхъ церковью законовъ греческихъ императоровъ [2]). Для утвержденія вѣры православной, по мнѣнію Синода, надо подтвердить прежнія узаконенія о хожденіи въ церковь, обязательности исповѣди и причащеніи. Но такъ какъ наблюденіе за этимъ одного духовенства недостаточно, то слѣдуетъ привлечь къ нему и свѣтскія власти, положивъ пристойные штрафы за небреженіе [3]). По обстоятельствамъ времени, церковная власть считала, что слѣдуетъ особыми мѣрами ограждать чистоту православнаго ученія и цѣлость православной паствы. Поэтому высказывалось пожеланіе сдѣлать распоряженіе о томъ, чтобы свѣтскимъ людямъ, какого бы званія они ни были, запрещено было разсуждать въ житейскихъ разговорахъ и спорахъ о Богѣ и всемъ, что касается богопочитанія, «ибо чрезъ такіе нескромные въ томъ поступки, а особливо отъ азартныхъ распрей, много происходитъ неистовыхъ толкованій» [4]).

нодскихъ чиновниковъ. Димитрій самъ вызвался взяться за это дѣло на синодскомъ засѣданіи 20 марта, а въ помощь ему былъ данъ оберъ-секретарь Остолоповъ (Журн. Син. 1767 г., 20 мар., № 7).

[1]) Наказъ п. 1. Отсюда видно, что споръ между этими двумя учрежденіями еще не утихъ и Синодъ имѣлъ основанія опасаться сенатскихъ притязаній на первенство.

[2]) Наказъ, пп. 2 и 3. [3]) Ibid., п. 4.

[4]) Ibid., п. 5. По части огражденія чистоты вѣры и нравовъ особенно ратовалъ епископъ переяславскій Сильвестръ. Онъ требовалъ положить законы „на продерзкихъ христіанскаго благочестія критиковъ“: на „безстудныхъ художниковъ“, изображающихъ безстыдныя матеріи; требовалъ пресѣченія вольности разоряющихъ св. посты, обузданія „богоненавистнаго прелюбодѣйства“ (см. пункты Сильвестра въ 43 т. Сб. И. И. Общ., въ прилож.). Синодъ, однако, взялъ изъ пунктовъ Сильвестра лишь первую мысль, да и то въ смягченномъ видѣ. Отсюда не слѣдуетъ, чтобы синодскіе іерархи не раздѣляли пожеланій своего собрата.

За отступленіе отъ православной вѣры слѣдуетъ положить достойную казнь [1]). Для удержанія отъ раскола надо усилить штрафы съ неисповѣдающихся, запретивъ производить таковыхъ въ чины, принимать отъ нихъ свидѣтельство, и исключать ихъ изъ числа честныхъ людей [2]). Въ связи съ огражденіемъ чистоты вѣроученія стояли въ синодскихъ пунктахъ предположенія объ искорененіи суевѣрія. Повторяя Духовный Регламентъ, Синодъ считалъ нужнымъ пересмотрѣть составленные въ разныхъ мѣстахъ акаѳисты и службы, отставить нѣкоторыя вредныя вкравшіяся въ народъ церемоніи, накрѣпко наблюдать, чтобъ не было ложныхъ мощей и чудесъ, чтобъ не было злоупотребленій съ ношеніемъ иконъ по домамъ, не служили акаѳистовъ и молебновъ на торжищахъ и въ часовняхъ; запретить продажу неискусно написанныхъ иконъ, частную продажу свѣчъ на улицахъ, хожденіе для славленія по приходамъ, кромѣ Рождества и Пасхи [3]). Пункты противъ суевѣрія содержатся только въ синодскомъ наказѣ и ихъ нѣтъ въ письменныхъ мнѣніяхъ отсутствующихъ синодальныхъ членовъ. По тону своему они какъ будто напоминаютъ знаменитое предложеніе оберъ-прокурора Мелиссино [4]) и, весьма возможно, явились слѣдствіемъ особаго оберъ-прокурорскаго давленія. Оставивъ безъ послѣдствій указанія либеральнаго представителя государственной власти, Синодъ, должно быть, счелъ нужнымъ сдѣлать нѣкоторую уступку хотя въ вопросѣ о «суевѣріяхъ», оставаясь въ рамкахъ Духовнаго Регламента [5]). Однако, онъ тутъ же включилъ требованіе «книги, противныя христіанству и развращающія честные нравы, сочинять, вывозить, переводить, продавать и держать вовсе запретить» [6]). Такое запрещеніе, явно направленное противъ модной французской литературы, не въ бровь, а въ глазъ попадало Мелиссино и ему подобнымъ и показывало, сколь далека была

Но обстоятельства времени были не таковы, чтобы рѣзко вооружаться противъ критиковъ религіи, художественной вольности, нарушенія постовъ и свободы нравовъ. Синоду было неудобно говорить въ наказѣ вещи, которыя легко было принять за намеки.

[1]) Наказъ, п. 6. [2]) Ibid., п. 7.

[3]) „Пункты" синодскому депутату, объ искорененіи суевѣрія и о запрещеніи неискусно пишемыхъ иконъ.

[4]) Предложеніе Мелиссино въ Гос. Арх., р. XVIII, № 225. Напечатано въ Чт. Имп. Общ. ист. и др. росс. 1871 г. кн. 3, отд. V, стр. 114.

[5]) Пункты Мелиссино, №№ 5, 7.

[6]) Пунктъ 4 отдѣла о запрещеніи неискусно пишемыхъ иконъ.

церковная власть отъ образа мыслей и законодательныхъ тенденцій своего оберъ-прокурора.

Вслѣдъ за интересами вѣры и благочестія стояли интересы церковной іерархіи и нужды духовенства. Здѣсь духъ времени и условія современной жизни требовали многаго, чего не было въ дѣйствительности. Синодъ, насколько возможно, шелъ навстрѣчу этимъ требованіямъ. Со временъ Петра Вел. раздавались упреки по адресу злоупотребленій епископской властью. Екатерининское правительство не менѣе ревностно, чѣмъ петровское, преслѣдовало подобныя злоупотребленія. Въ синодальныхъ пунктахъ депутату говорилось, что епископъ долженъ исполнять свою должность согласно предписаніямъ Регламента, не долженъ вмѣшиваться ни въ какія мірскія дѣла и крайне осторожно относиться къ суду надъ людьми свѣтскими по дѣламъ духовнымъ. Епископу запрещалось посылать свѣтскихъ людей въ монастыри на заключеніе, и предавать отлученію безъ сношенія съ Синодомъ, а тому—съ Сенатомъ. Лишь временное отлученіе отъ церковнаго входа оставлялось на разсмотрѣніе архіерейское [1]). Что касается низшаго духовенства, то его положеніе вызывало массу законодательныхъ пожеланій. Хотя давно были изданы указы о преимущественныхъ правахъ на священническія мѣста ученыхъ предъ неучеными, на практикѣ часто приходилось бороться съ проявленіемъ приходскихъ предразсудковъ. Аѳанасій ростовскій писалъ въ своемъ отзывѣ, что, не смотря на узаконенія, многіе помѣщики и приходскіе люди опредѣляемыхъ къ церквамъ семинаристовъ не принимаютъ, якобы потому, что они ими не выбраны, вслѣдствіе чего семинаристы лишаются достойнаго за труды награжденія. Преосвященный полагалъ, чтобы приходскимъ людямъ подтверждено было принимать семинаристовъ-священниковъ безпрекословно [2]). Синодъ внесъ въ наказъ это пожеланіе, дозволяя опредѣлять, по желанію прихожанъ, не семинаристовъ только въ томъ случаѣ, если изъ семинаристовъ достойнаго не сыщется, съ соблюденіемъ требуемаго засвидѣтельствованія о достоинствѣ кандидата и каноническаго возрастнаго ценза [3]). Онъ шелъ и дальше: если прихожане будутъ представлять изъ неученыхъ негоднаго, то

[1]) Пункты синод. депутату, отдѣлъ о епископахъ.

[2]) Пункты Аѳанасія, п. 6. Гавріилъ спб. также желалъ, чтобы было обезпечено преимущество ученымъ (п. 3).

[3]) Пункты Синода, о священнослужителяхъ, п. 1.

дозволить архіерею опредѣлять по своему усмотрѣнію достойнаго (очевидно, и изъ неученыхъ) [1]). Замѣщеніе церковныхъ мѣстъ, особенно въ нѣкоторыхъ епархіяхъ, сильно стѣснялось замкнутостью церковнаго служенія въ кругу духовнаго сословія. Архіереи были стѣснены запретительными указами посвящать въ клиръ иносословныхъ и волей-неволей мирились и съ неудовлетворительными кандидатами изъ духовнаго званія. Синодъ рѣшилъ ходатайствовать въ комиссіи, чтобы дано было позволеніе вступать въ духовные чины свѣтскимъ всякаго званія, не возбраняя и изъ купечества и подушнаго оклада, потому что подати государственныя могутъ возвращаться исключеніемъ изъ церковнаго причта малограмотныхъ и подозрительныхъ [2]). Чтобы облегчить участь вдоваго духовенства, а вмѣстѣ и избавить церковь отъ соблазна, рѣшено просить подтвержденія указа 1724 года о дозволеніи непрестарѣлымъ вдовымъ священникамъ и діаконамъ вступать во второй бракъ и опредѣляться въ свѣтскіе чины и въ военную службу, «не ставя ни въ какой порокъ бывшаго ихъ въ духовенствѣ обращенія» [3]). Для благоустройства духовенства Синодъ полагалъ запретить духовнымъ лицамъ вмѣшиваться въ мірскія дѣла, быть опекунами, ходатаями, обязываться подрядами и поручительствами. Не требовать духовныхъ лицъ въ свѣтскій судъ ни по какимъ дѣламъ кромѣ важныхъ криминальныхъ и корчемныхъ, и судиться имъ только въ духовномъ вѣдомствѣ [4]). Священниковъ и церковнослужителей положить при каждой церкви точное число, чтобы не было лишнихъ, домовыхъ священниковъ не держать безъ позволенія архіерея, лишенныхъ за вины сана, волочащихся и безмѣстныхъ клириковъ отсылать въ свѣтскія команды [5]). Для монашества Синодъ требовалъ немногаго: подтвердить позволеніе постригать на праздныя мѣста [6]).

---

[1]) Ibid., п. 2.

[2]) Ibid., п. 2. Почти буквально взятъ изъ пунктовъ Сильвестра (п. 20). О томъ же у Гавріила спб., п. 17.

[3]) Синод. пункты о священносл., п. 3. Быть можетъ и здѣсь косвенная уступка Мелиссино.

[4]) Ibid., п. 4. Привлеченіемъ въ свѣтскій судъ духовенство было сильно недовольно.

[5]) Ibid., пп. 5—6. Тоже у Гавріила п. 2, у Сильвестра 18—19.

[6]) П. 7 о священнослужителяхъ. Да и тотъ внесенъ уже послѣ, 10 августа.

На комиссію всѣ сословія возлагали упованія, что она облегчитъ ихъ тяготы и предоставитъ разныя льготы. Духовное сословіе, издавна униженное по сравненію со своимъ достоинствомъ, имѣло право особенно надѣяться, что просвѣщенное правительство придетъ къ нему на помощь. Тѣмъ бобѣе, какъ мы видѣли, просвѣтительныя заботы обязывали государственную власть подумать объ улучшеніи быта духовенства. Въ синодальномъ наказѣ ясно отразились чаянія церковной власти и духовенства. Составители наказа единодушно считали необходимымъ освободить духовенство отъ такихъ повинностей, какъ постои, полицейская, мостовая; послѣднюю предлагалось, если уже нельзя перенести на полицію, отправлять на счетъ церковныхъ доходовъ или на счетъ всѣхъ прихожанъ [1]). Наиболѣе сложнымъ и труднымъ былъ вопросъ о матеріальномъ обезпеченіи духовенства. Обиліе проектовъ на этотъ счетъ въ пунктахъ епархіальныхъ архіереевъ показывало, что іерархія сильно была занята этимъ вопросомъ и всячески измышляла мѣры къ его разрѣшенію. Преосв. спб. Гавріилъ предлагалъ возвратиться къ проекту Духовнаго Регламента и положить на прихожанъ въ пользу причта съ каждаго двора извѣстную годовую плату, смотря по состоянію обывателей; въ замѣнъ чего священникамъ не требовать платы за требы, довольствуясь добровольнымъ подаяніемъ. Ко всѣмъ церквамъ, по мнѣнію Гавріила, слѣдовало отвести пропорцію земли по межевой инструкціи, а обработку земли возложить на прихожанъ. Неприкосновенность церковныхъ земель оградить узаконеніями. Для помѣщенія священнослужителей должны быть міромъ построены домы [2]). Петербургскій владыка, такимъ образомъ, предвосхищалъ задачи будущаго времени. Другіе архіереи думали съ нимъ одинаково. Ростовскій епископъ Аѳанасій горячо доказывалъ, что земледѣльческія работы отвлекаютъ духовенство отъ пастырскихъ обязанностей и способствуютъ его огрубенію; семинаристы, видя это, не хотятъ идти въ священство, да они вовсе и не привыкли къ земледѣлію. Поэтому Аѳанасій считалъ необходимымъ также ввести приходское обложеніе, отъ котораго бы причты могли

[1]) Пунктъ 1 о „выгодностяхъ“ священнослужителей. Сравн. Гавр. п. 1, 37; Аѳанасія, п. 7; Порфирія, п. 5.

[2]) Пункты Гавріила 5, 10, 11, 12, 13. Пунктомъ 7 Гавріилъ требовалъ прибавки жалованья духовенству остзейскаго края.

получать неоскудное пропитаніе [1]). Сильвестръ переяславскій повторялъ полностью доводы и предложеніе Аѳанасія [2]). Порфирій былъ менѣе рѣшителенъ, но писалъ въ томъ же духѣ. Онъ требовалъ прежде всего возвращенія отнятыхъ у церквей помѣщиками или казенными вѣдомствами земель; а затѣмъ предлагалъ, чтобы избавить священниковъ отъ земледѣльческаго чернаго труда, впредь при постройкѣ новыхъ церквей ставить условіемъ, чтобы прихожане давали священнику для работъ двухъ мужиковъ и двухъ бабъ [3]). Архіереи, такимъ образомъ, предлагали способы радикальные: приходское обложеніе, обязательную приходскую обработку церковной земли, постройку церковныхъ домовъ. Но Синодъ уклонился отъ такого радикализма, очевидно, считая неудобнымъ предъявлять здѣсь опредѣленныя требованія. Зная правительственную прижимистость въ финансовыхъ вопросахъ (хотя прямо отъ казны тутъ ничего не спрашивалось), онъ осторожно указывалъ депутату, во имя скудости духовнаго чина и неудобствъ хлѣбопашества, лишь «просить, чтобъ о удовольствіи и о свободѣ ихъ отъ неприличныхъ званію ихъ работъ изыскать какой удобный способъ» [4]). Но такимъ удобнымъ способомъ, кромѣ архіерейскихъ предположеній, могло быть развѣ только казенное жалованье. Въ связи съ изысканіемъ способовъ улучшенія матеріальнаго положенія духовенства стояла и мысль о предоставленіи духовенству права покупать людей. Преосв. Гавріилъ спб. въ своихъ пунктахъ говорилъ: «священному чину для послуженія, какъ мужеска, такъ и женска пола людей купить бы было свободно, ибо оному чину въ черной домашней работѣ самому быть не приличествуетъ, и о томъ бы положить законъ и пропорцію людей» [5]). Согласно съ этимъ въ синодскій наказъ было внесено требованіе, чтобы духовенству «для послуженія» дозволено было покупать людей, положа пропорцію, чтобъ излишнихъ имѣть не могли [6]). Историкъ С. М. Соловьевъ [7]), а за нимъ и другіе, видятъ здѣсь страшно печальный крикъ «рабовъ!», раздавшійся изъ устъ сословія, которому менѣе всего приличествовало поддер-

---

[1]) Пункты Аѳан., п. 1. [2]) Пунктъ 21 Сильвестра.
[3]) Пункты 2 и 9.
[4]) Пунктъ 2 главы о выгодностяхъ священнослужителей.
[5]) П. 4 Гавріила. [6]) П. 3 главы о выгодн. священнослуж.
[7]) Исторія Россіи, т. XXVIII; 1877 г., стр. 121.

живать рабство. Однако, прежде чѣмъ осуждать духовенство, нужно справиться съ положеніемъ вещей. Что духовенство нужно было освободить отъ черной работы, противъ этого возражать трудно. А гдѣ же было взять рабочія руки въ ту эпоху господства крѣпостного права? Вольнонаемныхъ слугъ тогда почти не было; ихъ нельзя было достать и за большія деньги. У духовенства не было возможности пользоваться вольнонаемнымъ трудомъ, и практически оставалось одно изъ двухъ: или дать духовенству право покупать людей, или обязать прихожанъ предоставлять причту извѣстное количество работниковъ и работницъ. Для духовенства послѣднее было бы даже выгоднѣе, но для прихожанъ—наоборотъ. Ходатайствуя о правѣ покупки людей, Синодъ отнюдь не избиралъ наиболѣе желательное, а только приспособлялся къ условіямъ времени: о даровыхъ работникахъ онъ не мечталъ. Не рабовъ просило духовенство, а только рабочихъ; потому и требованіе ограничивалось необходимымъ для работы количествомъ человѣкъ. Если бы Синодъ при этомъ вздумалъ распространяться о злѣ крѣпостного права, то это было бы совершенно неумѣстно: неумѣстно было бы и демонстративное заявленіе: дайте рабочихъ, но только свободныхъ, а не рабовъ. Рабства этимъ бы не уничтожили, а достиженіе непосредственныхъ результатовъ было бы отдалено. Сама Екатерина, какъ извѣстно, при всемъ своемъ либерализмѣ, не осмѣлилась сказать громко: долой рабовъ!—Наконецъ, синодскому депутату предлагалось просить огражденія людей духовнаго чина отъ безчестья, болѣе строгими законами. Это было больное мѣсто духовнаго быта не меньше, чѣмъ матеріальная бѣдность. Въ ту эпоху, не смотря на либеральныя начинанія, въ русской дѣйствительности все еще господствовало право сильнаго, переходящее въ кулачное право. Помѣщики, чиновники, да и всякій, кто былъ побогаче и повыше, не стѣснялись съ духовенствомъ: чуть что имъ не понравится, они расправлялись собственноручно, а вообще допускали сплошь и рядомъ насиліе и притѣсненія. Жалобами на такія притѣсненія переполнена была церковная практика, но духовныя власти ничего не могли подѣлать. Свѣтское начальство, во-первыхъ, потворствовало обидчикамъ; во-вторыхъ, и по указамъ за безчестье духовныхъ лицъ полагались совсѣмъ ничтожныя взысканія, а то и никакихъ. По Уложенію за безчестье священника и діакона полагался штрафъ пять рублей, такой же какъ и за безчестье самыхъ

меньшихъ посадскихъ людей. Обидчикъ, значитъ, рисковалъ въ худшемъ случаѣ весьма немногимъ. Всѣ архіереи обратили вниманіе на эту сторону дѣла и единодушно просили увеличить взысканіе за безчестье священно-церковно-служителей [1]). Нѣкоторые особенно подчеркивали насиліе сильныхъ міра сего и помѣщичій произволъ [2]). Синодъ не рѣшился говорить на эту щекотливую тему съ такою же рѣзкостью, какъ отдѣльные іерархи. Онъ просто поручилъ своему депутату требовать, чтобъ «учинено было надлежащее законоположеніе» относительно безчестія духовныхъ особъ и ихъ женъ и дѣтей [3]).

Не одно духовенство, но и храмы испытывали на себѣ послѣдствія русской бѣдности и чрезмѣрной многочисленности церквей. Синодъ поручилъ депутату требовать, чтобъ для благолѣпнаго содержанія церквей было сдѣлано точное учрежденіе, при какомъ числѣ душъ должна состоять каждая церковь и на какомъ именно содержаніи [4]). Сверхъ потребы церквей не строить. Допускать ли домовыя церкви, Синодъ прямо не рѣшалъ, а спрашивалъ о томъ какъ бы разъясненія и точныхъ указаній [5]). На ряду съ тѣмъ церковная власть проектировала широкій опытъ приходской благотворительности, въ дополненіе къ благотворительности государственной (на церковныя же деньги), организованной послѣ секуляризаціи. Въ городахъ и знатныхъ селахъ при церквахъ предполагалось коштомъ всѣхъ прихожанъ построить для неимущихъ богадѣльни, въ содержаніи которыхъ приняли бы участіе и сосѣдніе приходы [6]).

Весьма щекотливымъ, но въ то же время животрепещущимъ, былъ для церкви въ то время вопросъ объ утвержденіи въ вѣрѣ и церковности мірянъ. Старый благочестивый укладъ русской жизни пошатнулся со временъ Петра Вел. Чѣмъ дальше шли годы, тѣмъ сильнѣе становилось духовное шатаніе общества; колебались традиціи предковъ, портились нравы, заражались легкомысліемъ умы. Церковь была застигнута новыми теченіями неподготовленной къ борьбѣ съ ними. Духовное оружіе ея еще было слишкомъ слабо: вѣдь только съ Петра Вел. зародилось духовное просвѣщеніе, духовная школа была еще не устроена прочно, священство почти сплошь «не-

[1]) Пункты Гавр. 6, Аѳан. 8, Сильв. 24.
[2]) Сильв., 22; Порфир. 1, 8. [3]) П. 4 о выгодн. священнослуж.
[4]) Глава о устроеніи церквей, п. 1. Ср. Гавр. 8, Порф. 3.
[5]) Ibid., пп. 2. 3. Ср. Гавр. 8; Сильв. 18.
[6]) Синод. пункты, о богадѣльняхъ. Ср. Гавр. 15.

ученое». При такихъ условіяхъ однихъ церковныхъ средствъ оказывалось недостаточно для охраненія церковныхъ интересовъ и церковь, по старой привычкѣ, ждала помощи отъ государственной власти. Въ такомъ духѣ была написана глава синодскихъ пунктовъ депутату «о исправленіи мірскихъ людей». Церковная власть считала нужнымъ закономъ установить, чтобъ всѣ православные люди повиновались ученію своихъ пастырей, исправно исполняли свои христіанскія обязанности, ходили въ церковь, водили дѣтей, коихъ священники должны послѣ литургіи обучать Закону Божію. А если кто того слушаться не будетъ, то, по сообщенію духовенства, «исправлять таковыхъ и свѣтскимъ командирамъ, коихъ уполномочить, что если за кѣмъ усмотрятъ въ вѣрѣ пренебреженіе, или съ христіанской должностью несходные поступки, въ такомъ бы случаѣ безъ всякаго страха таковыхъ, во-первыхъ, увѣщевать и всячески ко благочестію склонять, а непокоряющихся исправлять, смотря по состоянію персоны, безъ всякаго послабленія, дабы, на то смотря, и другіе страхъ имѣли» [1]). Кто не будетъ принимать св. Таинъ болѣе года или творить что-либо съ посмѣяніемъ Закона Божія, таковыхъ исправлять содержаніемъ въ пристойныхъ мѣстахъ на хлѣбѣ и водѣ, вычетами изъ жалованья, отбираніемъ части имущества; а неисправляющихся исключать изъ числа честныхъ людей и не

[1]) П. 1 о исправленіи мірскихъ людей. Нельзя не отмѣтить, что отдѣльные русскіе іерархи значительно шире понимали церковныя обязанности по укрѣпленію въ вѣрѣ молодыхъ поколѣній. Синодскій наказъ ограничивался требованіемъ, чтобы священники въ церкви послѣ литургіи обучали дѣтей Закону Божію. Синодальные же члены Гавріилъ и Аѳанасій хотѣли, чтобы духовенство вообще взяло на себя обученіе сельскаго юношества. Въ ихъ умахъ уже тогда рождалась мысль о повсемѣстномъ устройствѣ церковно-приходскихъ школъ. Преосв. спб. Гавріилъ писалъ: при каждой церкви, городской и сельской, устроить школы для дѣтей и священникамъ и діаконамъ обучать ихъ катихизису и грамотѣ, не требуя за то платы, а вмѣсто того вмѣняя ругу, землю и уборку полей (п. 14). Преосв. ростов. Аѳанасій предлагалъ то же самое, указывая возрастъ обученія отъ 7 до 13 лѣтъ. Вмѣсто платы онъ, какъ и Гавріилъ, полагалъ вмѣнить приходскую ругу, или же особо сбирать хлѣбомъ съ родителей. Только онъ представлялъ приходское обученіе въ видѣ частнаго дѣла причта, безъ устройства школъ. По его мысли, каждый крестьянинъ долженъ отдавать сына, достигшаго семи лѣтъ, въ обученіе священнику, діакону или причетнику, кому пожелаетъ. Здѣсь уже высказывается идея всеобщаго обязательнаго обученія мужскаго населенія (Аѳан. п. 2).

принимать ни въ какое общество [1]). Для дворянства и разночинцевъ Синодъ требовалъ подтвержденія закона 1743 г., обязывающаго ихъ обучать дѣтей катехизису и церковнымъ книгамъ, «чрезъ чтобъ они отъ развратниковъ себя охранять могли» [2]). Епархіальнымъ архіереямъ и другимъ духовнымъ властямъ вмѣнить въ обязанность смотрѣть, чтобъ никто изъ православныхъ не уклонялся ни въ какую иную религію; иновѣрцамъ въ имперіи запретить принимать въ свою вѣру православныхъ [3]). Запретить обращеніе въ расколъ и пріемъ въ него; дѣти раскольниковъ должны креститься въ православіе и представлять ихъ отъ семи лѣтъ церкви, а съ противниками поступать по законамъ [4]). Всѣмъ свѣтскимъ подтвердить, чтобъ иновѣрныхъ папежскихъ духовныхъ къ себѣ въ домъ не принимали безъ вѣдома Синода. Подтвердить старые, или установить новые законы на тѣхъ, кто будетъ хулить имя Божіе, Св. Писаніе, церковь, Богородицу и святыхъ, удаляться отъ церкви и не повиноваться церковному ученію [5]). Такъ какъ свѣтскіе люди часто уклонялись отъ духовнаго суда и гражданскія начальства ихъ укрывали, то Синодъ требовалъ подтвержденія, чтобъ такихъ остановокъ не было [6]). Только въ одномъ Синодъ высказывалъ склонность смягчить строгость прежняго законодательства: въ наказаніяхъ за волшебство и заговоры. Такъ какъ на самомъ дѣлѣ никакого худа волшебники и заговорщики причинить не могутъ, а это одинъ обманъ, то можно просить облегченія для нихъ и положить наказаніе построже для тѣхъ. кто дѣйствуетъ, полегче тѣмъ, кто слушаетъ, а потомъ отсылать ихъ для епитеміи въ духовныя команды [7]). Въ виду праздничныхъ безобразій, Синодъ поручалъ депутату просить о закрытіи питейныхъ домовъ и народныхъ игрищъ въ воскресные и праздничные дни, особенно во время богослуженія; гдѣ питейные дома близко отъ церквей, отнести ихъ подальше; чтобы отвратить рабочій людъ отъ праздности и пьянства—позволить, кто желаетъ, работать и въ праздники по окончаніи литургіи [8]).

Почти вся глава «о исправленіи мирскихъ людей» расхо-

[1]) П. 2 о исправленіи мір. людей. [2]) Ibid., п. 3. Ср. Аѳан. 3.
[3]) Ibid., п. 4. Ср. Гавр. 32.
[4]) Ibid., п. 5. Ср. Гавр. п. 33, 34; Сильв. 11.
[5]) Ibib., п. 7. Ср. Сильв. [6]) Ibid., п. 8. [7]) Ibid., п. 9.
[8]) Ibid., п. 10. Ср. Гавр. 36; Сильв. 6, 7; Аѳан. 4, 5.

дилась, такимъ образомъ, съ духомъ екатерининскаго времени. Синодальныя требованія были далеки отъ тѣхъ принциповъ религіозной свободы, какіе исповѣдовали Екатерина и ея единомышленники. Духовная рука протягивалась за опорою къ мечу свѣтскому: это было страшнымъ консерватизмомъ съ точки зрѣнія «вѣка просвѣщенія». Но это было скорѣй логичнымъ въ условіяхъ русской дѣйствительности (стоитъ вспомнить депутатскіе наказы и проекты комиссіи уложенія) и во всякомъ случаѣ весьма характернымъ для взглядовъ церковной власти на задачи будущаго законодательства. Императрица могла писать либеральные наказы: у представителей церкви были свои взгляды на вещи. Достойно вниманія, что подъ этими взглядами подписался и Велизарію подобный Гавріилъ, еп. тверскій. Едва ли онъ подписывался подъ тѣмъ, чего не одобрялъ по существу, или противъ чего внутренно протестовалъ. Были, вначитъ, традиціи и обстоятельства, настолько могущественныя, что предъ ними уступала и Велизаріева премудрость.

Послѣдній отдѣлъ синодскихъ пунктовъ депутату былъ посвященъ вопросу о бракахъ. Синодъ подробно остановился на этомъ вопросѣ, удѣливъ ему чуть не половину своего наказа. Такая странная подробность по второстепеннаго интереса предмету объясняется, должно быть, тѣмъ обстоятельствомъ, что брачный вопросъ былъ злободневнымъ. Вслѣдствіе неточностей брачнаго законодательства и недостаточной освѣдомленности духовенства въ его тонкостяхъ, въ церковной практикѣ постоянно встрѣчались недоразумѣнія и нарушенія брачныхъ церковныхъ правилъ. Неправильные браки—обычный проступокъ тогдашняго духовенства, доставлявшій не мало хлопотъ и епархіальному начальству и высшей церковной власти. Въ 1765 году 6-го іюня императрица дала спеціальный указъ комиссіи о церковныхъ имѣніяхъ, чтобы была издана спеціальная книга о степеняхъ родства и о дняхъ, когда вѣнчаніе браковъ не дозволено. Синодъ въ 1765 и 1766 гг. посвятилъ нѣсколько засѣданій обсужденію этого дѣла, а преосв. спб. Гавріилъ (Кременецкій) взялся составить требуемую книгу. Во время составленія наказа трактатъ Гавріила какъ разъ былъ готовъ и разсматривался въ Синодѣ. Но вмѣсто изданія его во всеобщее свѣдѣніе Синодъ ограничился тѣмъ, что постановилъ (23 іюля 1767 г.) «вписать въ наказъ депутату отъ св. Синода для предложенія къ разсужденію въ комиссію о сочине-

нiи новаго уложенія» [1]). Дѣйствительно, брачные пункты и были вписаны въ синодскій наказъ весьма подробно. Здѣсь указывалось, въ какихъ степеняхъ родства бракъ дозволяется и въ какихъ нѣтъ, а также вообще при соблюденіи какихъ условій совершать вѣнчаніе [2]). Особенный интересъ въ брачныхъ главахъ представляетъ глава о разводахъ. Изъ нея видно, что Св. Синодъ тогда же проектировалъ то, что составило законодательную проблему нашего времени. Доказываніе вины прелюбодѣянія, производство слѣдствія Синодъ хотѣлъ передать свѣтскому суду, такъ что духовная власть должна была получить уже готовый матеріалъ для произнесенія своего рѣшенія [3]). Вина прелюбодѣянія признавалась единственной причиной для развода. Однако, Синодъ дѣлалъ чрезвычайно важную уступку. Если жены, кромѣ вины прелюбодѣянія, будутъ жаловаться на мужей въ боѣ, мученіяхъ, отнятіи имѣній, умыслѣ на жизнь; а мужья станутъ жаловаться на женъ о самовольныхъ ихъ отлучкахъ, побѣгахъ и укрывательствѣ, также объ умыслѣ на жизнь: то таковыхъ судить въ свѣтскомъ судѣ по законамъ. Когда же таковые супруги по окончаніи наказанія вмѣстѣ жить не захотятъ и самовольно другъ съ другомъ разлучатся; то въ такомъ случаѣ обиженному лицу давать позволеніе вступать въ новый бракъ, а виновному возбранять [4]). Такимъ образомъ, хотя и въ ограниченныхъ предѣлахъ, но Синодъ допускалъ и другіе поводы къ разводу кромѣ вины прелюбодѣянія. Авторомъ брачныхъ правилъ былъ преосв. Гавріилъ (Кременецкій). Но его взгляды на дѣло раздѣлила и церковная власть.

Таковъ былъ наказъ отъ Синода духовному депутату [5]),

---

[1]) П. Собр. пост. и распор. по вѣд. прав. и., Цар. Ек. II, т. I, № 246. Трактатъ Гавріила „о тайнѣ супружества“ имѣется въ синодальн. дѣлѣ по данному вопросу, 1765 г. № 291, лл. 33—62; здѣсь еще чьи-то два трактата на ту же тему. Трактатъ Гавріила и второй неизв. автора напечатаны проф. *А. С. Павловымъ* въ сочиненіи: 50 глава Кормчей книги, М. 1887 г., стр. 344—406.

[2]) Синод. пункты, главы о бракахъ, о разводахъ.

[3]) П. 2, 4. [4]) П. 6, 7, 8 о разводахъ.

[5]) Въ синодальный наказъ не вошли нѣкоторые существенныя пожеланія синодальныхъ архіереевъ. Особенно заслуживаютъ изъ нихъ вниманія предположенія Гавріила спб. о назначеніи жалованья служащимъ въ духовныхъ правленіяхъ (п. 38) и преосвященнаго переяславскаго о умноженіи епархій (п. 12). Преосв. переяславскій въ подтвержденіе своей мысли ссылался на примѣръ первенствующей церкви, когда

съ которымъ прежде всего долженъ былъ считаться избранникъ духовенства. Въ немъ не было какихъ-либо радикальныхъ требованій. Напротивъ, Синодъ обходилъ такіе злободневные вопросы, которые напрашивались сами собою. Напримѣръ, въ наказѣ ни словомъ не упоминалось о секуляризаціи церковныхъ имѣній и скудости назначеннаго церковнымъ учрежденіямъ содержанія; не говорилось о стѣснительности изданной въ 1765 году таксы за требы; не упоминалось о реформѣ духовной школы, проектъ которой лежалъ безъ движенія. Тѣмъ не менѣе въ наказѣ намѣчалось достаточно крупныхъ мѣропріятій, осуществленіе которыхъ ставило серьезныя задачи предъ синодскимъ представителемъ въ комиссіи. Синодальному депутату предстояло считаться и съ государственными и сословными интересами, и съ новѣйшими политическими теченіями, чтобы провести синодскія предположенія. Многое изъ наказа не вполнѣ отвѣчало современнымъ настроеніямъ правящихъ круговъ, что дѣлало весьма щекотливымъ положеніе духовнаго депутата. Отъ послѣдняго требовались особыя способности, чтобы успѣшно выполнить свою миссію.

Синодскій наказъ заключалъ въ себѣ еще далеко не всѣ директивы, данные въ руководство синодальному депутату. Сначала къ дѣлу сочиненія наказа были, какъ мы видѣли, привлечены одни синодальные члены, которые смотрѣли на свою задачу съ обще-церковной точки зрѣнія. Но въ русской церкви до екатерининскаго времени на особомъ положеніи существовали епархіи малороссійскія, которыхъ не затронула и реформа 1764 г. Нужды малороссійской церкви не исчерпывались потребностями церкви великороссійской и требовали особаго выясненія. Первоначально Синодъ, какъ будто, не принялъ во вниманіе этого обстоятельства. Но когда открылись дѣйствія комиссіи и выяснилась ея физіономія, Синодъ, видимо, рѣшилъ, что слѣдуетъ хлопотать и о привиллегіяхъ малороссійскихъ, разъ всѣ сословія и области хлопотали о

епископы были и въ селахъ, и настоятельную церковную потребность. Практически осуществить свою мысль преосвященный предполагалъ, возводя въ епископскій санъ настоятелей нѣкоторыхъ монастырей, откуда они получали бы и содержаніе, хотя конечно „не въ столь осанистомъ видѣ, какъ доселѣ“. Мысль о назначеніи жалованья духовнымъ правленіямъ Синодъ, впрочемъ, усвоилъ нѣсколько позже и поручилъ потомъ Гавріилу ходатайствовать объ этомъ.

своихъ интересахъ. 27 августа 1767 года Синодъ постановилъ затребовать пункты о принадлежащихъ малороссійскому духовенству выгодностяхъ отъ митрополита кіевскаго Арсенія, епископа черниговскаго Кирилла и еп. переяславскаго Гервасія, а также отъ архимандрита кіевопечерской лавры Зосимы [1]). Пункты не присылались изъ Малороссіи довольно долго, такъ какъ здѣсь поставили дѣло широко и привлекли къ участію въ немъ все духовенство: они были получены въ Синодѣ лишь къ маю 1768 года [2]). За то они были чрезвычайно обстоятельны, юридически обоснованы и полны [3]). Отъ кіевской епархіи было прислано 74 пункта, изъ черниговской епархіи 25 пунктовъ отъ монастырей и 13 отъ бѣлаго духовенства, изъ переяславской—3 отъ монастырей и 7 отъ бѣлаго духовенства, отъ кіево-печерской лавры—16 и особо отъ кіево-межигорскаго монастыря—10 [4]). Получивъ пункты, Синодъ (21 мая 1768 г.) поручилъ разобраться въ нихъ новому синодальному депутату, преосв. тверскому Гавріилу [5]). Гавріилъ исполнилъ порученіе и 20 іюля представилъ Синоду, что онъ ознакомился съ малороссійскими пунктами и нашелъ, что нѣкоторые изъ нихъ надлежатъ къ сочиненію новаго уложенія, нѣкоторые подлежатъ разсмотрѣнію Синода, нѣкоторые не

---

[1]) Дѣло Арх. Син. 1766 г. № 45, т. I, л. 379. П. С. П. и Р., Цар. Ек., т. I, № 374.

[2]) Дѣло Арх. Син. 1766 г. № 45, т. II.

[3]) Сравнивая малороссійскіе пункты съ великороссійскими получается весьма выгодное впечатлѣніе въ пользу первыхъ. Въ пунктахъ великорусскихъ архіереевъ нѣтъ такой обстоятельности и обоснованности; самый тонъ ихъ гораздо болѣе скромный. Особенно же рѣзко бросается въ глаза разница между малороссійскими пунктами и пунктами великорусскаго бѣлаго духовенства. Образчикъ послѣднихъ мы имѣемъ въ наказѣ жителей города Углича углицкому депутату (см. Сб. Р. И. Общ. т. 93, стр. 541), гдѣ въ началѣ помѣщено 12 пунктовъ отъ бѣлаго духовенства съ причтомъ. Углицкое духовенство хлопочетъ большею частью о второстепенныхъ вещахъ, въ родѣ детальныхъ указаній, какъ быть при пожарѣ церквей, несбираніи оброка съ баней, представленіи однажды исповѣдныхъ вѣдомостей; и затрагиваетъ лишь одинъ общій вопросъ о раскольникахъ, да и то съ узкой точки зрѣнія. Малороссійское духовенство смотритъ на дѣло значительно глубже.

[4]) Малороссійскіе пункты — въ дѣлѣ Арх. Син. 1766 г. № 45, т. II, лл. 2—247. Въ копіи въ рукоп. петроградской дух. акад. № 415, лл. 54—153. Пункты напечатаны въ прил. 43 тома Сб. И. Р. И. Общ. Мы цитируемъ по Сборнику.

[5]) Дѣло Арх. Син. 1766 г. № 45, т. II, л. 284.

относятся къ духовной власти, а иные смѣшаннаго характера. Поэтому Гавріилъ раздѣлилъ пункты на три статьи и предложилъ Синоду, ожидая резолюціи, что изъ нихъ можетъ быть приписано въ наказъ депутату [1]). Синодъ не сразу отвѣтилъ Гавріилу. Онъ трижды обсуждалъ это дѣло, слушая постепенно малороссійскіе пункты (31 іюля и 8 дек. 1768 года, 21 янв. 1769 г.), пока, наконецъ, окончательно не распредѣлилъ ихъ по группамъ [2]). 6-го февраля 1769 года состоялось окончательное синодальное постановленіе по данному предмету [3]). Изъ всѣхъ малороссійскихъ пунктовъ въ дополненіе къ наказу синодскаго депутата было назначено 22 [4]). По этимъ пунктамъ депутату поручено стараться о сочиненіи вновь закона. Другая группа малороссійскихъ пунктовъ (15) была оставлена на разсмотрѣніе депутата, «когда въ дирекціонной или частной которой комиссіи о таковыхъ матеріяхъ трактовано будетъ, тобъ его преосвященство, знавъ обстоятельства нуждъ малоросійскаго духовенства, что по разсмотрѣнію его заблагоразсудится, по тому жъ бы представленіи свои чинилъ, гдѣ и въ какое время надлежитъ» [5]). Прочіе пункты были отложены, или потому, что по содержанію они совпадали съ синодскимъ наказомъ, или не относились до комиссіи [6]), или были признаны несправедливыми [7]); по нѣ-

[1]) По мнѣнію Гавріила, къ сочиненію уложенія надлежали пункты: изъ кіевской епархіи—1, 5, 6, 9, 10, 11, 22, 22, 23, 24, 25, 27, 30, 31, 32, 33, 51, 52, 55, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 71, 72, 73; изъ черниговской епархіи—1, 2, 4, 5, 6, 8, 9, 11, 14, 16, 18, 19, 20, 24, 25 (мон.) и 65; 6, 7, 8, 9, 10 (отъ бѣл. дух.); изъ пересл. еп. п. 1 отъ мон. и пп. 1, 2, 5, 6 отъ бѣл. дух.; отъ кіево-печер. лавры—пп. 2, 3, 5, 8, 9, 12, 14, 16; отъ кіево-межигорскаго мон.—пп. 1, 2, 7. (Дѣло А. С. 1766 г. № 45, т. II, л. 292).

[2]) То же дѣло, т. II, лл. 325—359.

[3]) Ibid., л. 362; напеч. въ П. С. П. и Р. Цар. Ек., т. I, № 472.

[4]) А именно: изъ кіевскихъ—1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 29, 51, 52, 54, 55, 56, 61, 72, 74; изъ черниг. о мон.—23-й; изъ переясл. о бѣл. дух.—1-й; кіево-печер. лавры—5-й. Ср. съ предпол. Гавріила.

[5]) Сюда отнесены изъ кіевскихъ пункты 7, 13, 15, 16, 20, 21, 28, 33, 35, 37, 45, 47, 58, 62 и изъ кіево-печ. лавры п. 3-й.

[6]) Между прочимъ о возвращеніи грунтовъ и земель и объ отвращеніи происходящихъ отъ свѣтскихъ командъ обидъ велѣно просить въ судебныхъ мѣстахъ указаннымъ порядкомъ.

[7]) Таковы просьбы объ освобожденіи отъ государственныхъ сборовъ монастырскихъ крестьянъ и объ уравненіи малороссійскихъ писарей съ великороссійскими въ рангахъ.

которымъ пунктамъ Синодъ обѣщалъ разсудить особо, когда будутъ сдѣланы справки [1]).

Малороссійское духовенство желало, чтобы были возстановлены всѣ привиллегіи, которыми оно пользовалось издавна и долгое время послѣ присоединенія къ Великороссіи, и которыя съ нѣкотораго времени стали нарушаться [2]). Синодъ одобрилъ это общее пожеланіе и, стало быть, ничего не имѣлъ противъ преимуществъ малороссійской церкви. Въ частности же, Синодъ поручилъ своему депутату поддержать слѣдующія малороссійскія ходатайства.

Малороссійское духовенство, какъ будучи подъ короной польской, такъ и по переходѣ въ русское подданство, считалось наравнѣ съ шляхетскаго чина людьми. Соотвѣтственно этому по литовско-польскимъ законамъ и за безчестье духовныхъ лицъ полагалось одинаковое наказаніе, какъ и за безчестье шляхтичей. Въ данномъ случаѣ малороссійское духовенство находилось въ лучшемъ положеніи, чѣмъ великорусское. Но, жаловались малороссы, съ недавняго времени духовный чинъ началъ подвергаться униженію, претерпѣвать многія надруганія и озлобленія и съ нимъ начали обращаться хуже, чѣмъ съ мужиками. Малороссійское духовенство просило узаконить, чтобы всѣ малороссійскіе духовнаго чина люди, жены и дѣти ихъ пользовались по прежнему всѣми шляхетскими правами и привиллегіями [3]). Въ частности, до 1728 года малороссійскіе люди духовнаго чина имѣли наравнѣ со шляхтичами право покупать, а особенно на поминовеніе принимать, казачіи и прочіе грунты, земли и другія угодья. Но въ 1728 году послѣдовалъ указъ, запрещающій пріобрѣтеніе духовными казачьихъ земель и грунтовъ, хотя отъ того не было никакого ущерба государственнымъ интересамъ (такъ какъ духовные владѣльцы отправляли всѣ повинности). Это запрещеніе поставило малороссійское духовенство въ тяжелое положеніе, потому что теперь духовныя лица не могутъ пріобрѣсти не только необходимой земли для хозяйства, но даже и для постройки дома. Поэтому изъ учительныхъ людей мало кто и идетъ во священники. Малороссійское духовенство хо-

[1]) По пп. 41, 42, 66, 67, 70 кіев., 4-му кіево-печер. лавры, 21 и 22 черниг. о мон.

[2]) Пп. 1, 74 кіев. еп.

[3]) Пункты кіев. еп. 2-й; черниг. духов.—13; переясл. дух.—3.

датайствовало, чтобы ему и женамъ и дѣтямъ его было возвращено шляхетское право покупать и принимать казачіе и прочіе грунты, земли и угодья [1]). До 1757 года малороссійскіе духовные пользовались правомъ свободнаго винокуренія, наравнѣ съ шляхетствомъ. Въ 1757 и 1761 г. право это было отнято. Малороссійскіе духовные просили возвратить его, мотивируя просьбу тѣмъ, что духовнаго чина людямъ считаться наравнѣ съ мужиками крайне обидно и никакого вреда отъ винокуренія духовныхъ нѣтъ, о иначе имъ трудно вести хозяйство [2]). Затѣмъ, по старымъ законамъ малороссійское духовенство освобождалось отъ постойной повинности, что подтверждалось еще указами 1741 и 1746 г.; а теперь стали отводить воинскія квартиры и въ домахъ духовенства. Духовные просили возстановленія ихъ прежней вольности [3]). По просьбѣ переяславскаго духовенства синодскому депутату поручалось ходатайствовать объ освобожденіи отъ общихъ повинностей священническихъ вдовъ и о причисленіи ихъ къ духовному вѣдомству [4]).

Отстаивая свои права и выгоды, малороссійское духовенство, осмѣлилось заговорить о томъ, о чемъ не смѣло громко говорить духовенство великорусское: о стѣснительности правительственнаго указа съ таксой за требы. Духовенство кіевской и черниговской епархій, указавъ на неосуществленныя предположенія Петра Вел. о назначеніи духовенству опредѣленнаго содержанія отъ прихода и на регламентскія предписанія опредѣлять къ церквамъ ставленниковъ лишь послѣ письменнаго удостовѣренія о соглашеніи съ прихожанами на счетъ руги, замѣчало, что въ Малороссіи и былъ обычай заключать съ прихожанами условіе о ругѣ и о вознагражденіи за требы. Эти добровольныя соглашенія обезпечивали духовенству приличное содержаніе. Такса 1765 года поставила причты въ ужасное положеніе. Земель у церквей здѣсь нѣтъ, по таксѣ же можно получить лишь ничтожную сумму (при 50 дворахъ рубля по $1^1/_2$ на человѣка въ годъ), на которую жить немыслимо; нечего ни ѣсть, ни во что одѣться. Кіевское духовенство предлагало уничтожить обязательную таксу и предоставить дѣло по прежнему добровольному договору; черниговское просило, чтобы согласно Регламенту былъ опредѣленъ

---

[1]) Пункты кіев. еп., 3-й; переясл. духов. 4-й; черниг. дух. 3.

[2]) Кіев. еп. п. 4; черн. дух. п. 4.

[3]) Кіев. еп. п. 6; переясл. дух. п. 5. [4]) Пер. дух. п. 6.

«довольный трактаментъ» отъ приходовъ; переяславское ходатайствовало объ отводѣ земли къ церквамъ [1]). Синодъ включилъ всѣ указанные пункты въ дополненіе къ наказу, и такимъ образомъ призналъ заявленія малорусскаго духовенства заслуживающими удовлетворенія.

Новые порядки, заводимые въ Малороссіи великороссійской властью, недостаточно считаясь съ мѣстными условіями, ставили иногда въ затруднительное положеніе самое существованіе церковныхъ учрежденій. Въ малороссійской церкви издавна не было наслѣдственныхъ церковно-служителей. Церковно-служители, дьячки и пономари набирались здѣсь большею частью изъ казачьяго и посполитаго званія, освобождаясь въ такомъ случаѣ отъ всѣхъ общенародныхъ повинностей. Освобождались отъ повинностей также церковные ктиторы. Но въ 1734 году всѣ такіе церковники и ктиторы были записаны наряду съ обывателями, а не съ духовенствомъ, и обложены общими повинностями. Вслѣдствіе этого не стало желающихъ поступать въ дьячки, пономари, ктиторы и церкви оказались безъ церковнослужителей и безъ попечителей. Священникамъ пришлось исполнять церковно-служительскія обязанности, что и неудобно, и не прилично; о благолѣпіи церковномъ некому стало заботиться. Духовенство ходатайствовало, чтобы по прежнему предоставлено было опредѣлять церковниковъ и ктиторовъ съ освобожденіемъ ихъ отъ повинностей [2]), и чтобы по великороссійскому примѣру было опредѣлено къ каждой церкви достаточное число церковниковъ [3]). Затѣмъ, малороссіяне напоминали, что необходимо опредѣлить суммы на содержаніе духовныхъ правленій, по примѣру свѣтскихъ присутственныхъ мѣстъ [4]). Кіевляне ходатайствовали о своей старинной школѣ — Кіевской академіи, которая оказалась обойденной по сравненію съ великороссійскими училищами. Они просили подтвердить всѣ прежнія грамоты и привиллегіи, данныя академіи, оградить студентовъ отъ самовольства гражданскихъ властей, назначить академіи опредѣленное содержаніе, хотя бы по образцу московской, предоставить учившимся въ академіи право преимущественнаго опредѣленія на лучшія духовныя и гражданскія мѣста, утвердить за ака-

---

[1]) Кіев. еп. п. 8; черниг. п. 3; пер. дух. п. 1. [2]) Кіев. еп. п. 10.
[3]) Кіев. еп. 10, 11; черниг. дух. 5; пер. дух. 5.
[4]) Кіев. еп. 12; черниг. дух. 11, 12.

деміею навсегда помѣщеніе «бурсы» въ Кіево-Богоявленскомъ монастырѣ [1]). Духовенство черниговское просило государственнаго кошта для черниговскаго коллегіума, для лучшей постановки въ немъ обученія, ассигнованія суммы для устройства училищнаго зданія, освобожденія отъ постоя квартиръ, гдѣ живутъ ученики, огражденія учащихся отъ забиранія подъ караулъ свѣтскими командами безъ сношенія со школьнымъ начальствомъ [2]). Обо всемъ этомъ поручено хлопотать синодскому депутату.

Относительно монашества были Синодомъ одобрены сравнительно немногія малороссійскія пожеланія, какъ-то: освобожденіе отъ постоевъ монастырскихъ дворовъ, утвержденіе за монастырями ихъ вотчинъ и угодій, дозволеніе пріобрѣтать вновь земли и угодья [3]). Послѣднее пожеланіе, высказанное кіево-межигорскимъ монастыремъ, было наиболѣе существеннымъ изъ пропущенныхъ Синодомъ [4]).

Пункты, отданные синодальному депутату на его разсмотрѣніе, на тотъ случай, чтобы онъ имѣлъ ихъ въ виду при обсужденіи существующихъ вопросовъ въ комиссіи, большею частью повторяли уже принятыя пожеланія и не имѣли существеннаго значенія. Между ними заслуживаютъ вниманія лишь нѣкоторые, или какъ отголосокъ малороссійскаго церковнаго прошлаго, или для характеристики современнаго положенія. Такъ, кіевляне просили, чтобы за митрополитомъ кіевскимъ былъ утвержденъ титулъ «кіевскаго, галицкаго и Малыя Россіи» [5]). Они же ходатайствовали, чтобы и въ Малороссіи, по примѣру Великороссіи, было установлено правиломъ производить ученыхъ на приходскія мѣста и безъ выбора прихожанъ [6]). Выборное начало еще крѣпко держалось въ Малороссіи; но само духовенство вытѣсняло его отсюда.

Малороссійскіе пункты даютъ богатый матеріалъ для обрисовки тогдашняго положенія южно-русской церковной жизни [7]).

---

[1]) Кіев. еп. 51, 52, 54, 55, 56. [2]) Черн. еп. 19, 20, 23, 24.

[3]) Кіев. еп. 29; черн. еп. 1, 2, 10; Кіево-печ. лавры и кіево-межиг. монастыря.

[4]) Малороссійскіе пункты, внесенные въ наказъ, напечатаны также въ Сб. И. Р. И. Общ. т. 43, стр. 63—109.

[5]) Кіев. еп. 37. [6]) Кіев. еп. 58.

[7]) Въ этомъ направленіи малоросс. пункты широко использованы *А. Діаниным*ъ въ статьѣ: „Малороссійское духовенство во второй половинѣ XVIII в.“, „Труды Кіев. Д. Ак“, 1904 г., т. III, стр. 109—159.

Знакомство съ ними было вдвойнѣ полезно для Гавріила: и какъ для депутата, призваннаго отстаивать церковные интересы, и какъ для іерарха, которому суждено было скоро сдѣлаться руководителемъ высшаго церковнаго управленія, для чего требовалось широкое знаніе церковныхъ потребностей. Но какъ для уполномоченнаго въ комиссіи, конечно, для Гавріила имѣли руководственное значеніе главнымъ образомъ тѣ указанія, которыя были внесены въ синодскій наказъ [1]). Депутату ставилось въ обязанность добиваться осуществленія законодательнымъ порядкомъ церковныхъ пожеланій; а пожеланія были столь широки и многочисленны, что захватывали всю сферу церковно-государственнаго законодательства. Всего предусмотрѣть тутъ было невозможно. Помимо прямыхъ директивъ, открывалось, поэтому, широкое поле и для личной инициативы депутата, что предвидѣлось и Синодомъ, рекомендовавшимъ своему избраннику не пропускать ни одного полезнаго случая выступить съ своими изъясненіями въ комиссіи [2]). Отвѣтственность возлагалась на церковнаго представителя, такимъ образомъ, огромная. Нужны были недюжинныя дарованія и силы, чтобы оправдать церковное довѣріе. Но кто же лучше подходилъ для этой роли, какъ не іерархъ, мыслями и добродѣтелями съ Велизаріемъ сходный? *)

Б. Титлиновъ

---

[2]) Съ теченіемъ времени сюда были еще присоединены нѣкоторыя отдѣльныя указанія. 10-го сентября 1768 года въ Синодѣ слушалось доношеніе кіевскаго митрополита Арсенія, которымъ сообщалось, что по требованію президента малороссійской коллегіи графа Румянцева по кіевской епархіи сдѣлано распоряженіе о непогребеніи мертвыхъ тѣлъ при церквахъ внутри городовъ и селеній находящихся и о копаніи могилъ глубиною три аршина. Синодъ по этому поводу поручилъ своему депутату въ комиссіи уложенія хлопотать объ общемъ узаконеніи относительно погребенія мертвыхъ (П. С. П. и Р. Цар. Ек., т. I, № 452). Журнальнымъ постановленіемъ Синода 21 января 1769 г. было поручено Гавріилу ходатайствовать объ опредѣленіи денежной суммы на содержаніе духовныхъ правленій (Журналы Св. Синода 21 янв. № 6; копія въ рук. петрогр. ак. № 415, л. 21). Въ мартѣ 69 года Синодъ вспомнилъ о давнемъ дѣлѣ (съ 1745 года) относительно учрежденія переводческой конторы для перевода принадлежащихъ до церкви и церковнаго ученія книгъ и постановилъ (9 марта) предложить объ этомъ въ комиссіи уложенія, чрезъ синодскаго депутата, когда тамъ зайдетъ рѣчь объ учрежденіи духовныхъ училищъ (Журналы Синода 9 марта 69 г. № 12).

[1]) Пунктъ 10-й наказа.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы.

(Историко-литературный очеркъ).*)

НЕЛЬЗЯ сказать, чтобы до Лермонтова Байронъ не былъ извѣстенъ русской читающей публикѣ или чтобы Лермонтовъ первымъ изъ писателей увлекся этимъ могучимъ геніемъ. Нѣтъ, уже во второмъ десятилѣтіи XIX вѣка Байрона знали въ Россіи или, по крайней мѣрѣ, слышали о немъ. Къ 1819—20 гг. Байронъ, въ полномъ смыслѣ слова сталъ «властителемъ нашихъ думъ» [1]). Такое или иное сочувствіе поэзіи Байрона, большее или меньшее увлеченіе пѣвцомъ Чайльдъ-Гарольда проявили Батюшковъ, кн. Вяземскій, И. Козловъ, Василій Пушкинъ, Плетневъ, Жуковскій, Грибоѣдовъ, Рылѣевъ, особенно А. С. Пушкинъ, Бестужевъ-Марлинскій и Полежаевъ. Однако это увлеченіе Байрономъ въ большинствѣ случаевъ не было ужъ такимъ сильнымъ и глубокимъ,—наоборотъ, въ значительной степени оно создавалось могучею силою байроновскаго таланта, гипнотизировавшею не только русскихъ читателей. Безъ сомнѣнія этимъ нужно объяснять то, что Жуковскій, натура въ высшей степени мягкая, примиряющаяся, религіозная, и тотъ увлекся «гордости поэтомъ» (Пушкинъ), а одно время даже «бредилъ имъ». Со стороны Жуковскаго (какъ равно и многихъ другихъ) здѣсь было только увлеченіе: справедливость этой мысли подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что Жуковскій перевелъ изъ Байрона только «Пѣсню»

*) Продолженіе. См. май.

[1]) А-ѣй Н. Веселовскій, „Западное вліяніе въ новой русской литературѣ“, Москва, 1910, стр. 167.

М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы.

(Историко-литературный очеркъ).*)

НЕЛЬЗЯ сказать, чтобы до Лермонтова Байронъ не былъ извѣстенъ русской читающей публикѣ или чтобы Лермонтовъ первымъ изъ писателей увлекся этимъ могучимъ геніемъ. Нѣтъ, уже во второмъ десятилѣтіи XIX вѣка Байрона знали въ Россіи или, по крайней мѣрѣ, слышали о немъ. Къ 1819—20 гг. Байронъ, въ полномъ смыслѣ слова сталъ «властителемъ нашихъ думъ» [1]). Такое или иное сочувствіе поэзіи Байрона, большее или меньшее увлеченіе пѣвцомъ Чайльдъ-Гарольда проявили Батюшковъ, кн. Вяземскій, И. Козловъ, Василій Пушкинъ, Плетневъ, Жуковскій, Грибоѣдовъ, Рылѣевъ, особенно А. С. Пушкинъ, Бестужевъ-Марлинскій и Полежаевъ. Однако это увлеченіе Байрономъ въ большинствѣ случаевъ не было ужъ такимъ сильнымъ и глубокимъ,—наоборотъ, въ значительной степени оно создавалось могучею силою байроновскаго таланта, гипнотизировавшею не только русскихъ читателей. Безъ сомнѣнія этимъ нужно объяснять то, что Жуковскій, натура въ высшей степени мягкая, примиряющаяся, религіозная, и тотъ увлекся «гордости поэтомъ» (Пушкинъ), а одно время даже «бредилъ имъ». Со стороны Жуковскаго (какъ равно и многихъ другихъ) здѣсь было только увлеченіе: справедливость этой мысли подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что Жуковскій перевелъ изъ Байрона только «Пѣсню»

*) Продолженіе. См. май.

[1]) А-ѣй Н. Веселовскій, „Западное вліяніе въ новой русской литературѣ“, Москва, 1910, стр. 167.

(1820) и «Шильонскаго узника» (1821), а еще лучше тѣмъ, что Жуковскій очень скоро освободился отъ этого вліянія Байрона и сталъ къ нему, какъ мы видѣли выше, въ отрицательное отношеніе; другіе же изъ почитателей Байрона позже даже стыдились этихъ своихъ увлеченій Байрономъ [1]).

Сильнѣе сказалось вліяніе Байрона на Пушкинѣ, который одно время «сходилъ съ ума» отъ Байрона, а затѣмъ на Бестужевѣ-Марлинскомъ и на Полежаевѣ. Марлинскій былъ и самъ натурой страстной, увлекающейся, врагомъ стѣсненія личности и другомъ ея свободы; таковы и созданные имъ типы: это люди свободы, силы, рѣшимости и сильныхъ чувствъ, «суровой грусти»; они протестуютъ противъ неудовлетворяющей ихъ дѣйствительности, «порываются душой къ чему-то сильному, грозному», къ «высокимъ существамъ», ищутъ лучшей жизни, «небесныхъ красокъ». Однако и этотъ романтикъ настолько уступалъ [2]) таланту и глубинѣ мысли и чувства Лермонтова (хотя и оказалъ на него нѣкоторое вліяніе [3]), что, несмотря на восторженное отношеніе къ нему критики 30-хъ годовъ, Бѣлинскій (правда, въ 40-хъ годахъ) сравнивалъ его съ «яркимъ метеоромъ», который пролетѣлъ въ литературѣ, на минуту ослѣпилъ всѣмъ глаза и исчезъ безъ слѣда [4]). Сильно также сказалось вліяніе Байрона на другомъ поэтѣ, безвременно ушедшемъ въ другой міръ,—на Полежаевѣ. Обстоятельства личной жизни поэта сложились для него весьма неблагопріятно, жизнь придавила его, и неудивительно, что въ поэзіи Байрона вниманіе его больше всего привлекла къ себѣ мрачная безотрадная сторона; эта мрачность, этотъ полнѣйшій пессимизмъ, соединенный съ враждой противъ жестокой

---

[1]) Тамъ же, стр. 168. [2]) Дюшень, стр. 5.

[3]) Ср. статью Л. Семенова: „Къ вопросу о вліяніи Марлинскаго на Лермонтова"—„Филол. Записки", 1914, вып. V—VI, стр. 614—639.

[4]) В. Г. Бѣлинскій, т. IV, стр. 897.—Ср. отзывъ о Бестужевѣ-Марлинскомъ у А. Григорьева (отъ 1862 г.): „...весь Бестужевъ (Марлинскій) съ шумихой его фразъ, съ насильственными порывами безумной страстности—совершенно ненужными, съ дѣтскими промахами и широкими замашками, съ зародышами глубокихъ мыслей... Его уже нельзя читать въ настоящую эпоху—потому что онъ и въ своей-то эпохѣ промелькнулъ метеоромъ; но тѣ элементы, которые такъ дико бушуютъ въ „Амалатъ-бекѣ", въ его безконечно тянувшемся „Мулла Нурѣ", вы ими же, только сплоченными могучею властительною рукою художника, любуетесь въ созданіяхъ Лермонтова"—„Лермонтовъ и его направленіе", Москва, 1915, стр. 27.

судьбы, по своей силѣ уступаютъ развѣ только мрачности и пессимизму лермонтовской музы; много общихъ мотивовъ слышится въ стихахъ того и другого поэта, и Полежаева по справедливости считаютъ прямымъ предвѣстникомъ Лермонтова. Уже въ стихотвореніи «Вечерняя заря» (1827—1829 гг.) Полежаевъ говоритъ о неисцѣльныхъ «ранахъ» его «охладѣлой души», хотя винитъ за это онъ склоненъ не другихъ, а себя.

Сокрушаетъ тоска
Молодого пѣвца,
Какъ въ землѣ мертвеца
Гробовая доска...
Я увялъ и увялъ
Навсегда, навсегда!
И блаженства не зналъ
Никогда, никогда!
И я жилъ, но я жилъ
На погибель свою...
Буйной жизнью убилъ
Я надежду мою...
Не расцвѣлъ, а отцвѣлъ
Въ утрѣ пасмурныхъ дней,
Что любилъ, въ томъ нашелъ
Гибель жизни моей...

Но потомъ поэтъ приходитъ къ мысли, что «игра страстей»—это «его удѣлъ», что онъ—человѣкъ, обреченный рокомъ на однѣ муки и страданія.

Есть духи зла—неистовыя чада
Благословеннаго Отца,
Удѣлъ ихъ—грусть, отчаянье—отрада,
А жизнь—мученье безъ конца. („Тайный голосъ", 1834).

Какъ и Лермонтовъ, Полежаевъ видитъ въ себѣ обреченнаго человѣка, которому грозитъ ужасная смерть, смерть эту онъ ждетъ, однако, безтрепетно.

Я осужденъ къ позорной казни,
Меня законъ приговорилъ;
Но я печальный мракъ могилъ
На плахѣ встрѣчу безъ боязни,
Окончу дни мои, какъ жилъ.
Къ чему раскаянье и слезы
Передъ безчувственной толпой,
Когда назначено судьбой
Мнѣ слышать вопли и угрозы
И гулъ проклятій за собой?

Давно душой моей мятежной
Какой то демонъ овладѣлъ,
И я зловѣщій мой удѣлъ,
Неотразимый, неизбѣжный
Въ дали туманной усмотрѣлъ. („Осужденный", 1827—29).

Разбитый, поставленный на краю кровавой могилы, Полежаевъ видитъ, какъ «торжествуетъ» теперь его «злобный геній», и тогда онъ ожесточается, и проклинаетъ свою роковую судьбу и отрицаетъ даже Бога.

И дышетъ все въ созданіи любовью,
И живы червь, и прахъ, и листъ,
А я злодѣй, какъ Авелевой кровью
Запечатлѣнъ! я атеистъ! („Ожесточенный", 1827—29).

Но все-же Полежаевъ не погибъ; его жизненный челнокъ тонулъ въ бурномъ морѣ жизни, но не потонулъ.

Надежды лучъ,
Какъ свѣтъ багряный,
Блеснулъ изъ тучъ:
Какой то скрытый,
Но мной забытый
Издавна Богъ
Изъ тьмы открытой
Меня извлекъ,
Рукою сильной
Остовъ могильный
Вдругъ оживилъ,—
И Каинъ новый
Въ душѣ суровой
Творца почтилъ.
Непостижимый,
Неотразимый,
Онъ снова влилъ
Въ грудь атеиста
И лжесофиста
Огонь любви („Провидѣніе", 1827—29).

Несмотря, однако, на всю мрачность и пессимизмъ въ поэзіи Полежаева, послѣдній не доходитъ все-же до тѣхъ предѣловъ, до какихъ дошелъ потомъ Лермонтовъ. Не говоря уже о томъ примиреніи въ религіи, которое успокоило больную, страдающую и мрачную душу Полежаева, въ его стихотвореніяхъ, во всей его поэзіи еще нѣтъ ни того крайняго индивидуализма гордой демонической личности, ни того безотраднаго скептицизма и пессимизма [1]), которые такъ харак-

[1]) Указывая черты сходства и различія между Полежаевымъ и Байрономъ, А. Григорьевъ писалъ (въ статьѣ: „Лермонтовъ и его направленіе"): „О чемъ Полежаевъ еще стонетъ, если не плачетъ, о томъ Лермонтовъ говоритъ уже съ холодной и иронической тоскою... У Лермонтова также выдадутся впослѣдствіи эти мрачныя, зловѣщія предчувствія, но самый каинскій трепетъ получитъ у него что то и язви-

терны для поэзіи Лермонтова. Только Лермонтовъ съ его «цѣльной и недѣлимой душой» (Н. К. Михайловскій) далъ дѣйствительно мрачный демоническій образъ крайняго индивидуалиста-пессимиста, только онъ могъ подойти къ Байрону и стать съ нимъ рядомъ.

Такимъ образомъ, если не считать Лермонтова, байронизмъ не нашелъ у насъ въ Россіи яркихъ представителей, точныхъ передатчиковъ байроническихъ мотивовъ, не нашелъ поэтовъ, у которыхъ взятое отъ Байрона гармонически сочеталось бы съ ихъ личными мыслями и чувствами. Причину этого нужно искать въ условіяхъ жизни тогдашнихъ передовыхъ людей: имъ не пришлось испытать и пережить трагедіи, которую пережилъ и переиспыталъ байроновскій демоническій типъ. Въ этомъ случаѣ нельзя не признать всей справедливости того, что говорилъ въ своей юбилейной рѣчи—«Вліяніе Байрона на европейскія литературы» проф. Н. И. Стороженко. «И у насъ, какъ и на Западѣ Европы, къ поэзіи привились далеко не всѣ составные элементы байронизма. Политико-соціальная основа поэзіи Байрона, не имѣвшая корней въ самой жизни, была у насъ понята весьма немногими и оставила мало слѣдовъ въ литературѣ; байроновскій индивидуализмъ, апоѳеозъ личности въ борьбѣ ея съ обществовъ, превратился у насъ въ обожаніе собственной личности и презрительное отношеніе ко всякой чужой; перенесенное на русскую почву байроновское разочарованіе совершенно лишилось своего трагическаго характера и было понято весьма односторонне, какъ слѣдствіе жизненнаго пресыщенія» [1]).

Итакъ, байроническій романтизмъ не былъ подготовленъ у

тельное и вмѣстѣ могущественное... У Лермонтова все оледенится, застынетъ въ суровой и жестокой гордости. Онъ съ наслажденіемъ будетъ, вмѣстѣ съ своимъ Арсеніемъ, всматриваться въ смерть и разрушеніе" (30. 31. 32).—Еще рѣзче подчеркиваетъ различіе между Полежаевымъ и Лермонтовымъ С. В. Шуваловъ („Вліяніе на творчество Лермонтова русской и европейской поэзіи" въ сборникѣ *„Вѣнокъ М. Ю. Лермонтову,* 1914, стр. 306): „Поэзія Полежаева въ общемъ проникнута не тѣми настроеніями, которыя характерны для Лермонтова: стоны и жалобы, упреки и слезы у одного,—мрачное и гордое страданіе, сосредоточенная, порою какъ бы ледяная печаль у другого; если тоска Полежаева, какъ онъ самъ говоритъ, Чайльдъ-Гарольдова („Арестантъ"), то пессимистическія настроенія Лермонтова должны быть опредѣлены образомъ Конрада въ „Корсарѣ", а порой даже титана—Манфреда".

[1]) „Пантеонъ Литературы", 1888 г., мартъ, стр. 19.

насъ историческими условіями и потому онъ не могъ укорениться въ нашей литературѣ. Намъ гораздо ближе и доступнѣе былъ романтизмъ примирительнаго характера, да и тотъ не былъ самороднымъ явленіемъ; сентиментально-романтическое направленіе было просто перенесено къ намъ съ Запада, какъ раньше ложноклассическое. Сентиментально-романтическія идеи стали распространяться у насъ еще въ концѣ XVIII вѣка. ближе всего Карамзинымъ, побывавшимъ за границей и хорошо познакомившимся съ сентиментализмомъ. Но насколько сентиментализмъ былъ у насъ явленіемъ заимствованнымъ, это лучше всего видно изъ того, что сентиментальныя мѣщанскія драмы встрѣтили (какъ мы видѣли) рѣзкое осужденіе со стороны нѣкоторыхъ наиболѣе извѣстныхъ русскихъ поэтовъ, да и у самыхъ сентименталистовъ слезливость и идиллическое отношеніе къ поселянамъ мирно уживалось съ идеями крѣпостничества, а иногда съ жестокостью въ отношеніи къ этимъ самымъ «счастливымъ пастушкамъ». Осложненіе и углубленіе на Западѣ сентиментализма идеями романтизма нашло свое отраженіе и у насъ. Едва ли не первымъ романтикомъ въ Россіи былъ В. А. Жуковскій. По самой своей природѣ Жуковскій былъ мягкой натурой, въ немъ не было, какъ писалъ Ѳ. И. Тютчевъ въ стихотвореніи: «На смерть В. А. Жуковскаго»,—«ни лжи, ни раздвоенья... Онъ все въ себѣ мирилъ и совмѣщалъ», и «вѣялъ въ немъ духъ чисто-голубиный». Натура религіозная и созерцательная, Жуковскій не былъ способенъ ни къ протесту, ни тѣмъ болѣе къ дѣйствительной борьбѣ со зломъ. Естественно, что и въ своихъ переводныхъ романтическихъ произведеніяхъ онъ обнаруживаетъ особенное пристрастіе къ романтикѣ примирительнаго направленія, а въ дальнѣйшемъ и вовсе религіознаго, въ которомъ уже было достаточно и элементовъ мистическихъ; другими словами, Жуковскій знакомитъ русское общество съ тѣми воззрѣніями западныхъ романтиковъ, съ ихъ идеями и чувствованіями, которыя явились у нихъ лишь положительнымъ *результатомъ* долгихъ страстныхъ мучительныхъ и подчасъ роковыхъ исканій истины и правды. Своими стихотвореніями Жуковскій внесъ въ русскую литературу особый дотолѣ почти невѣдомый интересъ къ личности и ея переживаніямъ, но онъ такъ и не вышелъ изъ міра замкнутой въ себѣ личности; въ этомъ, конечно, причина того, что онъ рано сошелъ съ поля литературной дѣятельности, хотя и дожилъ до 1852 г.: по своему характеру онъ

не могъ поспѣшать за новыми литературными теченіями. Тѣмъ не менѣе любезныя сердцу Жуковскаго романтическія идеи проникаютъ въ русское общество все шире и шире; къ концу 20-хъ и началу 30-хъ годовъ у насъ успѣлъ уже выработаться «новый типъ русскаго читателя съ преобладающимъ вкусомъ къ романтической поэзіи» [1]), а въ 1830 г. появилось даже спеціальное сочиненіе о романтизмѣ—«De Poësi Romantica», принадлежащаго перу Н. И. Надеждина [2]). Свойственный западному романтизму культъ индивидуальнаго художественнаго творчества получилъ въ русскомъ обществѣ и литературѣ 20—30-хъ годовъ широкое распространеніе [3]).

Жуковскій былъ проводникомъ романтизма ближе всего нѣмецкаго, однако одновременно почти съ нѣмецкимъ къ намъ сталъ проникать и французскій романтизмъ, который тоже по преимуществу былъ, какъ мы видѣли, примирительнаго характера; два теченія—нѣмецкое и французское въ нашей романтикѣ и вообще въ литературѣ къ концу 20-хъ годовъ были явленіемъ неоспоримымъ, что̀ признавалось уже тогдашними историками литературы [4]). Если у насъ прочно укрѣпился нѣмецкій романтизмъ и идеализмъ, то и «французскій филантропизмъ», какъ выражается И. В. Кирѣевскій, былъ въ нашей литературѣ достаточно силенъ; по крайней мѣрѣ, французскій романъ 20-хъ и 30-хъ годовъ былъ постояннымъ источникомъ для нашихъ романистовъ 30-хъ годовъ [5]). Но, какъ мы уже видѣли при обзорѣ идейно-литературныхъ теченій на Западѣ, самый конецъ XVIII вѣка и начало XIX во Франціи и Германіи характеризуются неудержимымъ стремленіемъ къ примиренію, къ религіи, а въ дальнѣйшемъ и къ мистикѣ. Спасеніе изстрадавшимся Ренэ самыхъ различныхъ

---

[1]) Проф. И. И. Замотинъ, „Романтизмъ двадцатыхъ годовъ XIX стол. въ русской литературѣ“, т. II, СПБ., ²1913, стр. 98.

[2]) Подробнѣе см. въ обстоятельномъ сочиненіи Н. К. Козмина: „Николай Ивановичъ Надеждинъ“. Жизнь и научно-литературная дѣятельность—1804—1836. СПБ., 1912.

[3]) Проф. И. И. Замотинъ, Упомян. сочин., стр. 129.

[4]) Ср. статью И. В. Кирѣевскаго: „Обозрѣніе русской словесности за 1829 г.“ Полное собраніе сочиненій, подъ редакціей *М. Гершензона*. Т. II, М. 1911, стр. 18. 28. 31.

[5]) П. Н. Сакулинъ, „Изъ исторіи русскаго идеализма. Князь В. Ѳ. Одоевскій. Мыслитель.—Писатель“. Томъ первый. Часть вторая. Москва, 1913, стр. 282.

категорій видится въ религіи, ближе всего католической [1]); что касается мистицизма, то онъ, по авторитетному утвержденію изслѣдователя [2]) той эпохи, былъ въ 30-хъ годахъ «однимъ изъ самыхъ значительныхъ теченій въ умственной жизни» [3]).

Правда, политическія событія самаго начала XIX вѣка, въ особенности 1812 годъ и пребываніе за границей передового офицерства поспособствовали пробужденію или точнѣе развитію въ русскомъ обществѣ чувства національнаго самосознанія, а также вообще большей политической зрѣлости, что въ дальнѣйшемъ въ одномъ направленіи привело къ декабризму, однако, въ 30-е годы это политическое направленіе совсѣмъ почти сошло на нѣтъ, будучи вытѣснено интересами философіи и отвлеченности. Политическое направленіе проявилось было даже въ «обществѣ любомудрія» (открытомъ въ 1823 г.), однако, уже въ 1825 г. любомудры не только отрекаются отъ политическихъ тенденцій, не только сжигаютъ протоколы своихъ собраній, но и закрываются совсѣмъ, потому что они «не хотѣли навлечь на себя подозрѣнія полиціи». Въ 30-хъ годахъ у насъ царитъ кружокъ Станкевича [4]), а Станкевичъ и члены его кружка отрицательно относились ко всякой политикѣ и въ частности къ сенъ-симонизму кружка Герцена. Все вниманіе кружка Станкевича сосредоточилось на благоговѣйномъ изученіи нѣмецкой идеалистической философіи, главнымъ образомъ Шеллинга; это идеалистическое и мистическое теченіе было настолько сильнымъ, что оно захватило даже такія натуры, какъ Бѣлинскій, шеллингіанскія и фихтіянскія воззрѣнія котораго окрашивались иногда религіознымъ идеализмомъ, и даже такихъ «соціалистовъ», какъ Герценъ и

---

[1]) Это увлеченіе католичествомъ захватило и нѣкоторыхъ изъ русскихъ образованныхъ людей, напр. В. С. Печерина (къ католичеству очень тяготѣлъ П. Я. Чаадаевъ, но все же онъ не измѣнилъ православію—ср. М. Гершензонъ, „П. Я. Чаадаевъ". Жизнь и мышленіе. Спб. 1908, стр. 104).

[2]) П. Н. Сакулинъ, Упомянутое сочин. Томъ первый. Часть первая, стр. 607.

[3]) Впрочемъ, мистицизмомъ увлекались въ Россіи и раньше, особенно въ 1815—1825 гг. (ср. М. Гершензонъ, „П. Я. Чаадаевъ", стр. 27).

[4]) Р. В. Ивановъ-Разумникъ утверждаетъ даже, что „исторія умственныхъ теченій тридцатыхъ годовъ—это исторія кружка Станкевича"—„Общественныя и умственныя теченія 30-хъ г.г. и ихъ отраженіе въ литературѣ"—„Исторія русской литературы XIX вѣка, подъ редакціей *Д. Н. Овсянико-Куликовскаго*". Изд. т-ва „Міръ", т. I, стр. 260.

Огаревъ, которые на нѣкоторое время поддались даже мистицизму [1]). И неудивительно. Нѣмецкая идеалистическая философія носила опредѣленный примирительный характеръ, а къ чему она могла привести въ сферѣ дѣйствительности, лучше всего показываютъ статьи Бѣлинскаго, написанныя имъ въ періодъ увлеченія Гегелемъ и гегелевскимъ принципомъ: «что дѣйствительно, то разумно и, что разумно, то дѣйствительно». Когда Герценъ въ самомъ концѣ 30-хъ годовъ вернулся изъ ссылки, онъ былъ пораженъ тѣмъ культомъ фетишизма, который царилъ среди почитателей нѣмецкихъ идеалистовъ-философовъ. Съ жаромъ принимается Герценъ за изученіе пользовавшагося въ то время особымъ почитаніемъ со стороны Бѣлинскаго Гегеля съ тѣмъ, чтобы потомъ съ ожесточеніемъ напасть на его крайнихъ поклонниковъ. Какъ отчаянно ни защищалъ своего идола «неистовый Виссаріонъ», однако, въ концѣ концовъ сдался, раскланялся съ «философскимъ колпакомъ» «Егора Ѳедорыча», отказался отъ «примирительныхъ» взглядовъ во имя «протестующихъ» и увѣровалъ въ истинность французскихъ соціалистическихъ теорій. Такъ, только въ началѣ 40-хъ годовъ нѣмецкая философія уступила свое мѣсто практическому направленію у передовыхъ людей того времени, и прежнее «примирительное» теченіе смѣнилось протестующимъ. «Проклинаю мое гнусное стремленіе къ примиренію съ дѣйствительностью!»—пишетъ теперь Бѣлинскій, примирившійся съ Герценомъ, который такъ же былъ почитателемъ Шиллера и имѣлъ своимъ идеаломъ то Карла Моора, то маркиза Позу.—«Да здравствуетъ великій Шиллеръ, благородный адвокатъ человѣчества, яркая звѣзда спасенія, эмансипаторъ общества отъ кровавыхъ предразсудковъ преданія»! [2]) «Теперь я весь»,—пишетъ онъ въ другомъ письмѣ,—«въ идеѣ гражданской доблести, весь въ паѳосѣ правды и чести, и мимо ихъ мало замѣчаю какое бы то ни было величіе!.. Во мнѣ развилась какая-то дикая, бѣшеная, фанатическая любовь къ свободѣ и независимости человѣческой личности, которыя возможны только при обществѣ, основанномъ на правдѣ и доблести» [3]).

---

[1]) П. Н. Сакулинъ, Упомянутое сочиненіе, I, 1, стр. 370.

[2]) Бѣлинскій, Письма, Т. II (1839—1843), стр. 163.

[3]) Тамъ же, стр. 246.

Вотъ только когда [1]) русское общество, и то лишь въ отдѣльныхъ представителяхъ, отрѣшилось отъ отвлеченности и обратилось къ дѣйствительной жизни; вотъ только когда оно поставило на очередь вопросъ о водвореніи на землѣ правды и справедливости, —тотъ вопросъ, который на Западѣ попытались разрѣшить еще въ концѣ XVIII вѣка, тотъ вопросъ, неудачное разрѣшеніе котораго дало сильный толчокъ развитію типа мірового скорбника—индивидуалиста. Если вопросъ этотъ былъ поставленъ у насъ только теперь, хотя порожденные имъ типы самыхъ разнообразныхъ разочарованныхъ индивидуалистовъ уже давно получили въ нашей литературѣ право гражданства, то причины этого явленія нужно искать въ томъ, что у насъ только теперь стали создаваться благопріятныя для постановки этого вопроса условія, что до этого у насъ не было къ тому «прямыхъ и непосредственныхъ причинъ» [2]), что мы только повторяли чужое и повторяли не всегда сознательно. На это обстоятельство указывалъ еще Бѣлинскій, когда въ статьѣ: «Литературныя мечтанія» писалъ о тридцатыхъ годахъ. «Въ это десятилѣтіе мы перечувствовали, перемыслили и пережили всю умственную жизнь Европы, эхо которой отдалось намъ чрезъ Балтійское море. Мы обо всемъ пересудили, обо всемъ переспорили, все усвоили себѣ, ничего не взростивши, не взлелѣявши, не создавши сами. За насъ трудились другіе, а мы только брали готовое и пользовались имъ: въ этомъ то и заключается тайна неимовѣрной быстроты нашихъ успѣховъ и причина ихъ неимовѣрной непрочности» [3]).

Итакъ, мы видимъ, что перенесенный къ намъ западноевропейскій романтизмъ не нашелъ подготовленной для себя почвы и потому не былъ такимъ захватывающимъ и глубокимъ, какъ на Западѣ; изъ различныхъ теченій романтизма у насъ въ 30-хъ годахъ особенно укрѣпился романтизмъ нѣмецкій, не только носившій примирительный религіозный характеръ, но и имѣвшій значительный наклонъ въ сторону мистики. Философія

---

[1]) П. Н. Сакулинъ утверждаетъ, что „напряженный интересъ русскаго общества... къ вопросамъ вѣры и мистики“, „влеченіе къ сверхчувственному міру, ко всему ирраціональному и подсознательному“ захватываетъ не только 30-е, но и первую половину 40-хъ годовъ,— Упомянутое сочиненіе, I, 1, стр. 371.

[2]) Галаховъ, „Лермонтовъ“—„Русскій Вѣстникъ“, 1858 г., т. XVI, стр. 595.

[3]) Бѣлинскій В. Г., Сочиненія, т. I, стр. 55.

Шеллинга, Фихте и Гегеля, хотя и привела къ нѣкоторымъ теоріямъ практическаго, такъ сказать, характера, напр., къ идеѣ народности, но все же это была отвлеченная философія, которая не такъ много удѣляла вниманія дѣйствительной жизни, и потому утвержденіе И. В. Кирѣевскаго, что «филантропизмъ Французскій и Нѣмецкій идеализмъ совпадали въ одномъ стремленіи: въ стремленіи къ *лучшей дѣйствительности*» [1]), можетъ приниматься только въ опредѣленномъ смыслѣ; наоборотъ, съ полнымъ вниманіемъ слѣдуетъ отнестись къ словамъ Лермонтова, который еще въ 1832 г. въ повѣсти «Вадимъ» писалъ: «Теперь жизнь молодыхъ людей болѣе мысль, чѣмъ дѣйствіе; героевъ нѣтъ, а наблюдателей черезчуръ много». Наблюдателей и мыслителей, дѣйствительно, было много, но не было героевъ, не было сильныхъ личностей, съ широкимъ размахомъ, которые ребромъ ставили бы вопросы жизни и требовали на нихъ яснаго и прямого отвѣта, которые были бы послѣдовательны до конца и не остановились бы ни предъ какими выводами и послѣдствіями, къ которымъ приводило ихъ страстное желаніе открыть истину и водворить правду; короче говоря, у насъ не было людей, которые могли бы явиться достойными носителями байронизма. Правда, байроновскія идеи свободы и пессимизма были, какъ мы видѣли, извѣстны русскому обществу, байронисты были и у насъ, тѣмъ не менѣе байроновскія идеи глубокаго и остраго отношенія къ вопросамъ жизни и вѣчности, его идеи мрачнаго пессимизма и неограниченной свободы не могли получить широкаго развитія въ русской литературѣ не только въ силу господствовавшихъ тогда стѣсненій (которыя пришлось извѣдать и Лермонтову), но главнымъ образомъ потому, что русское общество не было достаточно подготовлено къ этимъ идеямъ; ему нужно было еще пережить все то, что пережили на Западѣ, прежде чѣмъ пришли къ безотрадному пессимизму и гордому одиночеству Байрона.

Спрашивается: можно ли послѣ всего этого видѣть въ такомъ байронистѣ, какъ Лермонтовъ, типичнаго представителя своей эпохи и объяснять и его личность, и его поэзію «предшествующимъ развитіемъ и современными условіями»? [2]). Ду-

[1]) Сочиненія, т. II, стр. 18.

[2]) Такой вопросъ ставитъ, между прочимъ, въ своей „Исторіи русской литературы“ акад. А. Н. Пыпинъ, причемъ, несмотря на отли-

маемъ, что нѣтъ. Лермонтовъ дѣйствительно былъ, какъ опредѣляетъ его акад. А. Н. Пыпинъ, «одинокимъ русскимъ поэтомъ пессимистомъ». Онъ стоялъ въ сторонѣ отъ другихъ и отъ общества, къ которому относился скорѣе отрицательно, чѣмъ равнодушно. Гордое одиночество не дало ему возможности сойтись съ товарищами и въ частности съ лучшими изъ нихъ въ университетѣ, не примкнулъ онъ къ кружкамъ Станкевича и Бѣлинскаго и по выходѣ изъ университета, больше того, ничего у него не вышло, какъ мы видѣли выше, изъ знакомства съ такими, казалось бы, близкими ему по духу людьми, какъ декабристы. Лермонтовъ—одинокая личность, отрицательно относившаяся къ обществу, не хотѣвшая знать его и дѣйствительно не знавшая или мало знавшая даже передовыхъ людей общества [1]). Вполнѣ естественно, послѣ этого, что нѣкоторые историки литературы всеопредѣляющимъ мотивомъ въ творчествѣ Лермонтова считаютъ *трагедію личности* [2]). Одинокій гордый индивидуалистъ, погруженный всецѣло в свою личную жизнь, мучительно переживающій въ себѣ вопрс вѣчности, страдающій и отрицающій, Лермонтовъ, этотъ самый послѣдовательный у насъ байронистъ, и въ своихъ произведеніяхъ занятъ почти исключительно только своею личностію и ея переживаніями, совершенно не желая знать другихъ [3]). Въ виду этого мы рѣшительно не можемъ согласиться съ утвержденіями, что Лермонтовъ типичный представитель своей

чающій его исторію литературы принципъ—ставить литературные факты и явленія въ тѣсную зависимость и связь съ общественно-политическими теченіями, отвѣчаетъ на него отрицательно: „Онъ (Лермонтовъ) поражаетъ неожиданностями и противорѣчіями; онъ какъ будто ничѣмъ не былъ обязанъ ни воспитанію, ни особенно школѣ; въ европейской литературѣ онъ самъ отыскалъ немногихъ писателей, отвѣчавшихъ его мысли и поэзіи,—во главѣ ихъ сталъ Байронъ“ (IV, 527).

[1]) А. Н. Пыпинъ, „Исторія русской литературы“, IV, 521.—А. Н. Веселовскій, „Западное вліяніе въ новой русской литературѣ“, 1910. стр. 196.

[2]) В. В. Сиповскій, „Лермонтовъ и Грибоѣдовъ“ („Ж. М. Н. Пр.“ 1914, октябрь, стр. 39).

[3]) Еще Галаховъ въ статьѣ „Лермонтовъ“ задавался вопросомъ: кого изобразилъ Лермонтовъ въ созданныхъ имъ герояхъ: себя ли, современнаго человѣка, или того и другого, причемъ отвѣчалъ на этотъ вопросъ такъ: „изъ трехъ предположеній необходимо признать справедливымъ то, по которому образы созданныхъ лицъ служили выраженіемъ самого поэта“ („Рус. Вѣстн.“, 1858, XVI, 92).

эпохи [1]), что онъ былъ «человѣкомъ» вполнѣ своего вѣка [2]), что, болѣе того, онъ «отпечатлѣлъ на себѣ черты общественно-политическаго состоянія русской жизни 30-хъ годовъ» [3]), что, наконецъ, «его поэзія есть зеркало современнаго ему общества» [4]). Если же защитники этого мнѣнія ссылаются на то, что Лермонтовъ касался въ своихъ произведеніяхъ крѣпостного права и, значитъ, затрагивалъ вопросы общественнаго порядка, то на это можно отвѣтить, что Лермонтовъ примыкаетъ къ реалистическому направленію въ литературѣ и что поэтому онъ не могъ обходить факты дѣйствительной жизни; да и помимо того, какимъ бы крайнимъ индивидуалистомъ ни былъ извѣст-

[1]) Мысль о томъ, что „Лермонтовъ былъ связанъ самыми тѣсными узами съ своими современниками, что его интересы и исканія были родственны эпохѣ, что онъ своей поэзіей далъ полную и искреннюю исповѣдь современной ему интеллигенціи", особенно настойчиво проводится Н. Л. Бродскимъ въ его „Поэтической исповѣди русскаго интеллигента 30—40-хъ годовъ"—въ юбилейномъ сборникѣ *„Вѣнокъ М. Ю. Лермонтову"*. М.-Игр., 1914.

[2]) Мнѣніе кн. Васильчикова, которое оспариваетъ въ статьѣ „Герой безвременья" Н. К. Михайловскій, „Полное собраніе сочиненій", т. V, стр. 348.

[3]) Проф. И. И. Замотинъ, „Литературныя теченія и литературная критика 30-хъ годовъ" („Исторія русской литературы XIX вѣка", изд. т-ва „Міръ", т. I, стр. 306).—Еще въ 1891 году нѣкто К. Тр-н-кій въ статьѣ „М. Ю. Лермонтовъ" (по поводу пятидесятилѣтія со дня кончины) писалъ, между прочимъ: „Точка зрѣнія, которую мы пытались установить относительно капитальнѣйшаго изъ произведеній Лермонтова, приурочивая его къ опредѣленному періоду въ интеллектуальной жизни русскаго общества и ставя его въ генетическую связь съ извѣстнымъ фазисомъ нашего общественнаго сознанія, даетъ возможность опредѣлить его историческое значеніе, сдѣлать ему правильную оцѣнку въ соціально-культурномъ отношеніи. Разматриваемый съ указанной точки зрѣнія „Герой нашего времени" является художественнымъ синтезомъ данной общественной ситуаціи, и къ нему чутко прислушивалось въ свое время больное общество, наградивъ автора безпредѣльной симпатіей" („Сѣверный Вѣстникъ", 1891, № 8, стр. 146—7).—Еще дальше пошла В. Дороватовская: „Онъ (Лермонтовъ) былъ прежде всего поэтомъ, но поэтомъ съ ярко выраженной общественной окраской. Вопросы общественнаго порядка являлись источникомъ его вдохновеній, какъ напримѣръ, это было у Некрасова... Лермонтовъ не былъ поэтомъ міровой скорби. Съ большимъ правомъ можно сказать, что онъ въ послѣдніе годы своей жизни началъ обозначаться, какъ *поэтъ гражданской скорби, какъ страстный общественный обличитель*" („М. Ю. Лермонтовъ"—„Современникъ", 1914, № 10, стр. 169. 170).

[4]) В. Чуйко, „Мѣсто Лермонтова во всемірной литературѣ" („Одесскій Листокъ", 1891 г., № 182).

ный писатель, онъ почти всегда вынужденъ жить въ обществѣ, и потому его личная жизнь не можетъ не соприкасаться съ жизнью общества. Несомнѣнно, что между Лермонтовымъ и современнымъ ему обществомъ были точки соприкосновенія, но все же утвержденіе, что Лермонтовъ отразилъ «броженіе нравственныхъ понятій и чувствъ, какимъ была полна его эпоха» [1]), можно принимать только въ очень условномъ смыслѣ.

Итакъ, Лермонтовъ, по нашему мнѣнію, не былъ выразителемъ идейныхъ стремленій и чувствованій современной ему эпохи. Это подмѣтилъ уже Бѣлинскій, который, отграничивъ протестующій характеръ лермонтовской поэзіи, ея пессимизмъ и отличающую ее глубину мысли отъ жизнерадостной, гармонической и до нѣкоторой степени «индифферентной» поэзіи Пушкина, призналъ Лермонтова «поэтомъ совсѣмъ другой эпохи», а его поэзію—«совсѣмъ новымъ звеномъ въ цѣпи историческаго развитія нашего общества» [2]).

Что Лермонтовъ—талантъ выдающійся, этого не могли не видѣть уже его современники [3]). Пушкинъ, ознакомившись

[1]) Акад. Н. А. Котляревскій, „М. Ю. Лермонтовъ", СПБ. 1912, стр. 346. Академика Котляревскаго повторяетъ и проф. А. К. Бороздинъ: „М. Ю. Лермонтовъ", СПБ., 1914, стр. 121.

[2]) „Стихотворенія М. Лермонтова". Сочиненія В. Г. Бѣлинскаго. Изд. Павленкова, т. II, стр. 107.

[3]) Отсюда должны быть исключены такіе современники, какъ напр. бар. Брамбеусъ-Сеньковскій, просто не обладавшій критическимъ чутьемъ и вкусомъ къ изящному (ср. напр. „Библіот. для чтенія", 1844 г., т. 63, Литературная лѣтопись, 11—12, а также у Н. Г. Чернышевскаго „Очерки Гоголевскаго періода русской литературы"—„Полное собраніе сочиненій", т. II, СПБ., 1906, стр. 49—50). Нельзя особенно считаться и съ тѣми критиками, которые отрицательно относились къ Лермонтову потому, что видѣли въ немъ поэта романтизма, а романтизма они не признавали, хотя, впрочемъ, „хорошаго дарованія" Лермонтова не отрицали и они; такъ С. Б(урачекъ) въ критической статьѣ о „Героѣ нашего времени", помѣщенной въ „Маякѣ" (1840 г., ч. IV, стр. 210. 218), писалъ: „внѣшнее построеніе романа хорошо, слогъ хорошъ, содержаніе романтическое по преимуществу, т. е. ложное въ основаніи; гармоніи между причинами, средствами, явленіями, слѣдствіями и цѣлью—ни малѣйшей, т. е. внутреннее построеніе романа ни куда не годится; идея ложная, направленіе кривое... И такъ, въ комъ силы духовныя заглушены, тому герой нашихъ временъ покажется прелестью, не смотря, что онъ—эстетическая и психологическая нелѣпость. Въ комъ силы духовныя хоть маломальски живы, для тѣхъ эта книга—отвратительно несносна. Какъ ни жаль хорошее дарованіе посвящать такимъ гадкимъ нелѣпостямъ, изъ одной только увѣренности, что онѣ будутъ имѣть успѣхъ". Къ сожалѣнію, не особенно сочувствовалъ Лермонтову, какъ и Гоголю, Н. А.

съ нѣкоторыми стихотвореніями Лермонтова, призналъ ихъ «блестящими признаками высокаго таланта» [1]); Гоголь предугадывалъ въ Лермонтовѣ будущаго великаго живописца русскаго быта [2]), «большое достоинство» въ «Героѣ нашего времени» находилъ С. Т. Аксаковъ [3]), а Бѣлинскій посвятилъ Лермонтову нѣсколько статей, въ которыхъ говоритъ о немъ, какъ объ исключительномъ поэтическомъ талантѣ и еще въ 1840 г. писалъ В. П. Боткину, что «въ этомъ юношѣ [4]) готовится *третій* русскій поэтъ».

Бѣлинскій былъ удивительно проницательный и чуткій критикъ, и художественное чутье не обманывало его никогда; наперекоръ иногда чуть ли не всему свѣту, онъ открывалъ талантъ въ томъ или другомъ, казалось бы, еще ничѣмъ не выдвинувшемся писателѣ, и дѣйствительность оправдывала чуткаго критика. Бѣлинскій былъ, такъ сказать, крестнымъ отцомъ корифеевъ нашей литературы: Тургенева, Григоровича, Достоевскаго, Некрасова, Гоголя и, наконецъ, Лермонтова. Что касается послѣдняго, то мнѣніе о немъ и характеристика его поэзіи, сдѣланная Бѣлинскимъ, намъ представляются самыми вѣрными. Бѣлинскій сразу призналъ въ Лермонтовѣ «великаго

Полевой, который, хотя и принадлежалъ къ романтикамъ, но цѣль художественнаго творчества видѣлъ въ непремѣнномъ примиреніи началъ реальнаго и отрицательнаго съ идеальнымъ и положительнымъ, а этого онъ не находилъ ни въ „Героѣ нашего времени", ни въ „Мертвыхъ душахъ". Нельзя не отмѣтить здѣсь отношенія къ Лермонтову и предсказанія о его литературной судьбѣ со стороны Плетнева, который въ 1845 г., въ годовщину смерти Лермонтова, писалъ В. Коптеву: „О Лермонтовѣ я не хочу говорить потому, что и безъ меня говорятъ о немъ гораздо болѣе, нежели онъ того стоитъ. Это былъ послѣ Байрона и Пушкина фокусникъ, который гримасами своими умѣлъ толпѣ напомнить своихъ предшественниковъ. Въ толпѣ стоялъ К(раевскій). Онъ раскричался въ Отеч. Зап., что вотъ что-то новѣе и слѣдовательно лучше Байрона и Пушкина. Толпа и пошла за нимъ взвизгивать то же. Не буду же я пока противорѣчить этой ватагѣ, ни вторить ей. Придетъ время, и о Лермонтовѣ забудутъ, какъ забыли о Полежаевѣ" („Рус. Арх." 1877 г., № 12, стр. 365).

[1]) Сообщеніе В. С. Глинки—„Воспоминанія В. П. Бурнашева: М. Ю. Лермонтовъ, въ разсказахъ его гвардейскихъ однокашниковъ" въ „Рус. Арх." 1872 г., № 9, стр. 1813.

[2]) Ср. С. Т. Аксаковъ, „Исторія моего знакомства съ Гоголемъ"—„Рус. Архивъ", 1890, 8, стр. 40.

[3]) Тамъ же: „Я прочелъ *Лермонтова „Героя нашего времени"* въ связи, и нахожу въ немъ большое достоинство. Живо помню слова ваши, что Лермонтовъ проваикъ будетъ выше Лермонтова стихотворца".

[4]) Бѣлинскій. Письма. Т. II, (1839—1843). Спб., 1914, стр. 31.

поэта», который могъ «шагнуть дальше Пушкина». Почему же Бѣлинскій называетъ его «великимъ и въ какомъ смыслѣ Лермонтовъ для него «поэтъ совсѣмъ другой эпохи», «новое звено въ цѣпи историческаго развитія русскаго общества»? Отвѣты на эти вопросы Бѣлинскій даетъ тогда, когда, по поводу поднятаго вопроса: кто выше—Пушкинъ или Лермонтовъ,—выясняетъ различіе между тѣмъ и другимъ поэтомъ. Пушкинъ, по мнѣнію Бѣлинскаго, «это художникъ по преимуществу... Преобладающій характеръ чувства Пушкина—художественная красота». Пушкина отличаетъ свойственная ему и его поэзіи эстетичность, дѣлающая самого читателя «эстетически прекраснымъ». Другой характерной чертой его поэзіи была объективность, «столь близкая къ нравственному индифферентизму». «Онъ космополитъ въ мірѣ, явленія котораго въ глазахъ его всѣ равно прекрасны и равно интересны, какъ явленія природы въ глазахъ естествоиспытателя; онъ все любитъ и ни къ чему не прилѣпляется; ничего не ненавидитъ, не отрицаетъ... Поэзія Пушкина... чуждалась всякихъ интересовъ внѣ сферы искусства» [1]). Наоборотъ, Лермонтовъ хочетъ постигнуть сущность предметовъ, и его орлиный взоръ проникаетъ въ «глубь жизни» [2]). Это проникновеніе Лермонтова въ глубь жизни есть проявленіе «безпощадной мысли истины». Если интересы Пушкина вращались ближе всего въ сферѣ искусства, какъ искусства, то «пафосъ поэзіи Лермонтова заключается въ нравственныхъ вопросахъ о судьбѣ и правахъ человѣческой личности... Поэзія Лермонтова растетъ на почвѣ безпощаднаго разума и гордо отрицаетъ преданіе» [3]). Это размышленіе и разумъ привели Лермонтова къ совсѣмъ другому, по сравненію съ Пушкинымъ, выводу: у того все ясно, все свѣтло, все понятно и радостно, у Лермонтова все неясно, мрачно, непонятно и пессемистично; въ произведеніяхъ его «уже нѣтъ надежды, они поражаютъ душу читателя безотрадностью, безвѣріемъ въ жизнь и чувства человѣческія, при жаждѣ жизни и избыткѣ чувства» [4]). Указанное различіе между Пушкинымъ и Лермонтовымъ и приводитъ Бѣлинскаго къ выводу, что «нѣтъ двухъ поэтовъ столь суще-

---

[1]) Сочиненія В. Г. Бѣлинскаго, III, 854—855.
[2]) Тамъ же, II, 916. [3]) Тамъ же III, 856—857.
[4]) Сочиненія В. Г. Бѣлинскаго, II, 107.

ственно различныхъ, какъ Пушкинъ и Лермонтовъ» [1]) и что «Лермонтовъ поэтъ совсѣмъ другой эпохи» [2]). Въ письмѣ же В. П. Боткину, отъ 17 марта 1842 г., Бѣлинскій писалъ о Лермонтовѣ, что тотъ уступаетъ Пушкину въ «художественности и виртуозности», но не въ мысли; «содержаніе, добытое со дня глубочайшей и могущественнѣйшей натуры, исполинскій взмахъ, демонскій полетъ—*съ небомъ гордая вражда*,— все это заставляетъ думать, что мы лишились въ Лермонтовѣ поэта, который, по содержанію, шагнулъ бы дальше Пушкина» [3]).

Лермонтовъ, по мнѣнію Бѣлинскаго, шагнулъ бы дальше Пушкина [4]), еслибы, конечно, онъ не умеръ такъ рано. Но кто, по мнѣнію того же Бѣлинскаго, дѣйствительно шагнулъ дальше Пушкина, это—Гоголь, о которомъ Бѣлинскій еще въ 1835 году, въ своемъ разборѣ его повѣстей, писалъ: «Въ настоящее время онъ (Гоголь) является главой литературы, главой поэтовъ, онъ становится на мѣсто, оставленное Пушкинымъ» [5]). Въ чемъ же Гоголь шагнулъ дальше Пушкина, что отличало его отъ Пушкина? Способность Гоголя къ психологическому анализу и затѣмъ интересъ къ общественнымъ вопросамъ въ широкомъ смыслѣ или «соціальность».

Признавъ Лермонтова представителемъ новой эпохи, Бѣлинскій, однако, не развилъ этого своего положенія; его вниманіе привлекалъ къ себѣ Гоголь, который, со времени написанія «Мертвыхъ Душъ» (1842 г.), сталъ и вовсе, по мнѣнію Бѣлинскаго, и преемникомъ Пушкина, и главою русскихъ поэтовъ. Это мнѣніе утвердилось и въ критикѣ послѣдующихъ годовъ. Созданная Гоголемъ, такъ называемая, натуральная школа быстро водворяется въ нашей литературѣ [6]), и А. Гри-

---

[1]) Тамъ же, III, 856.—Эту мысль повторяетъ и Боденштедтъ. „Сходство въ нихъ (Пушкинѣ и Лермонтовѣ)“,—пишетъ онъ,—„скорѣе случайное внѣшнее, условное, тогда какъ то, въ чемъ они расходятся, составляетъ самую сущность ихъ личностей“ (Ср. „Современникъ“, 1861 г., т. LXXXV, Отдѣлъ II, Л.: „Замѣтка о Лермонтовѣ“, стр. 332).

[2]) Тамъ же, II, 107.

[3]) Бѣлинскій. Письма. Т. II (1839—1843), стр. 284.

[4]) Н. Г. Чернышевскій находилъ возможнымъ Лермонтова, какъ поэта художника, поставить выше Пушкина—Е. Ляцкій, „Н. Г. Чернышевскій въ редакціи „Современника“ („Современный Міръ“, 1911 г., сентябрь, 172).

[5]) Томъ I, стр. 142.

[6]) А. Н. Пыпинъ, „Исторія русской литературы“, т. IV, стр. 565.

горьевъ въ 1852 году такъ говоритъ о вліяніи Гоголя на русскую литературу: «Отъ Гоголя ведетъ свое начало весь тотъ многообразный, болѣе или менѣе удачный разносторонній анализъ явленій повседневной, окружающей насъ дѣйствительности, стремленіе къ которому составляетъ собою законъ настоящаго литературнаго процесса, все, что есть живого въ произведеніяхъ современной словесности, отсюда ведетъ свое начало» [1]). И для Бѣлинскаго, и для позднѣйшихъ критиковъ и писателей [2]) вся послѣдующая литература есть развитіе гоголевской поэзіи и отчасти пушкинской, откуда и современные намъ историки литературы,—напр. В. В. Сиповскій въ своей «Исторіи русской словесности»,—когда дѣло касается новѣйшей исторіи литературы, различаютъ въ ней пушкинское и гоголевское направленіе, причемъ, несмотря на такъ категорически отмѣченное Бѣлинскимъ рѣзкое отличіе лермонтовской поэзіи отъ пушкинской, причисляютъ Лермонтова къ пушкинской школѣ [3]). Такой взглядъ и такое дѣле-

[1]) „Русская литература въ 1851 году". Сочиненія, т. I, стр. 21.

[2]) И. С. Тургеневъ въ 1856 г. писалъ Дружинину: „...вы помните, что я, поклонникъ и малѣйшій послѣдователь Гоголя, толковалъ вамъ когда то о необходимости возвращенія пушкинскаго элемента, въ противовѣсіе гоголевскому".—„Первое собраніе писемъ И. С. Тургенева"—1840—1883. Изданіе общества для пособія нуждающимся литераторамъ и ученымъ. СПБ., 1885, стр. 26.

Акад. Д. Н. Овсянико-Куликовскій въ своемъ изслѣдованіи о Гоголѣ („Собраніе сочиненій", т. I, СПБ. 1910, с. 36), между прочимъ, пишетъ: „пушкинское" и „гоголевское" проходятъ, съ 30-хъ годовъ и доселѣ, по всей русской литературѣ, то сближаясь, то разлучаясь, дополняя другъ друга, стремясь слиться въ какомъ то высшемъ синтезѣ, который, однако, еще далекъ, еще недостижимъ"...

Акад. А. Н. Пыпинъ такъ же различаетъ два теченія въ исторіи новѣйшей русской литературы—пушкинское и гоголевское, и послѣднюю главу своей „исторіи русской литературы" посвящаетъ „дальнѣйшему развитію русской литературы изъ основъ, положенныхъ Пушкинымъ и Гоголемъ, въ новомъ поколѣніи литературныхъ силъ и новыхъ условіяхъ образованія и общественности" (IV, стр. 555—600).

[3]) Эту несправедливость въ отношеніи къ Лермонтову исправляетъ до нѣкоторой степени Ч. Вѣтринскій (Вас. Е. Чешихинъ), который въ статьѣ: „Сороковые годы XIX вѣка" („Исторія русской литературы XIX в.", изд. т-ва „Міръ") различаетъ въ лирикѣ двѣ школы—пушкинскую и лермонтовскую, причемъ къ лермонтовской относитъ изъ поэтовъ 40—50-хъ годовъ: Тургенева, Огарева, А. Н. Плещеева, Ивана Аксакова, Кузьму Пруткова. Однако принципъ распредѣленія поэтовъ по этимъ двумъ школамъ отличается нѣкоторой неясностью, а главное, лермон-

ніе на школы намъ представляется большой несправедливостію по отношенію къ Лермонтову.

Пушкинъ былъ, какъ отмѣтилъ уже Бѣлинскій, поэтъ «прекрасной дѣйствительности» и человѣчности. Это поэтъ жизнерадостности, спокойнаго и свѣтлаго духа, такъ напоминающій собою Гете. Онъ былъ страстный эстетъ, поклонникъ красоты, изящества и поэзіи, цѣнимыхъ сами по себѣ, независимо отъ практическихъ или утилитарныхъ цѣлей. Любитель поэзіи, онъ открылъ ее даже тамъ, гдѣ, какъ думали до него, ея и не было: въ обыденной дѣйствительности. Пушкинъ былъ великій гуманистъ, но онъ служилъ гуманности положительными примѣрами; въ его поэзіи нѣтъ рѣзкихъ, отрицательныхъ, а тѣмъ болѣе мрачныхъ и пессемистическихъ нотъ,— это не его сфера; онъ было увлекся мрачными образами Байрона, написалъ подъ его вліяніемъ двѣ поэмы «Кавказскій Плѣнникъ» и «Цыгане», началъ «Евгенія Онѣгина», но на этомъ и остановился, не будучи въ состояніи идти противъ своей природы [1]). У него, собственно, нѣтъ ни сомнѣній, ни иска-

---

товское направленіе сказалось, какъ намъ думается, не въ одной только лирикѣ.

Вліяніе Лермонтова на послѣдующихъ писателей признаетъ въ своихъ тенденціознѣйшихъ „Очеркахъ изъ исторіи русской литературы XIX в.“, СПБ., [3]1907, Евг. Соловьевъ (Андреевичъ), но опредѣляетъ это вліяніе очень своеобразно. „Въ этомъ то Лермонтовскомъ негодованіи русскій человѣкъ и созналъ себя впервые воистину человѣкомъ, и оно отъ Лермонтова передалось Герцену, съ такой гражданской опредѣленностью выразилось у Бѣлинскаго, потомъ у Добролюбова и Щедрина, что придало совсѣмъ особенный тонъ нашей литературѣ—тонъ протестующій, что такъ не нравится всѣмъ искреннимъ и неискреннимъ сторонникамъ нашего славянофильства, считающимъ коренными русскими добродѣтелями—незлобіе, смиреніе, кротость и полноту вѣры“ (80).

[1]) Въ своихъ двухъ обстоятельныхъ статьяхъ: „А. С. Пушкинъ въ ряду великихъ писателей новаго времени“ и „Отголоски увлеченія Байрономъ: разочарованіе грезы о свободѣ внѣ цивилизованнаго общества и сомнѣнія въ поэзіи Пушкина“ („Статьи по новой русской литературѣ“, Пгр., 1914) акад. Н. П. Дашкевичъ отчетливо обрисовалъ Пушкина, какъ поэта, а равно и слѣды различныхъ вліяній на него. Пушкинъ всю жизнь находился подъ вліяніемъ Руссо, причемъ вліяніе это было болѣе продолжительнымъ, чѣмъ Вольтерово (204); Пушкинъ увлекался Байрономъ, но онъ смягчилъ суровость байронизма (359), да и самое увлеченіе Байрономъ совпало у Лермонтова съ періодомъ безвѣрія (374), когда онъ, повидимому, склонялся даже къ отрицанію безсмертія (316); сильнѣе, однако, увлеченія Байрономъ было у Пушкина вліяніе Шенье, который, въ противопо-

ній путей жизни: все для него ясно, все у него рѣшено, все у него гармонично.

Гоголь тоже былъ проповѣдникомъ человѣчности, былъ поэтомъ дѣйствительности, но только «не прекрасной». По своему характеру Гоголь склоненъ былъ обращать вниманіе на отрицательныя явленія ближе всего въ духовной жизни человѣка, на несоотвѣтствіе его поступковъ съ идеальными требованіями, съ религіозными и нравственными законами. Религіозно-этическія нормы для Гоголя, какъ и для Пушкина, были строго опредѣлены [1]). Здѣсь не было мѣста ни сомнѣніямъ, ни отрицаніямъ, а въ связи съ этимъ не могло быть критическаго отношенія къ отвѣтамъ на вопросы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ; печальная дѣйствительность, такъ рѣзко расходившаяся съ идеальнымъ образомъ ея, не поднимала въ душѣ Гоголя сомнѣній въ промыслѣ и не приводила его къ мрачному пессимизму. Отрицательныя явленія въ душевной жизни человѣка, составлявшія главный предметъ поэтическихъ произведеній Гоголя, можно подраздѣлить на двѣ категоріи: поведеніе человѣка въ отношеніи къ самому себѣ и къ другимъ. Гоголь въ своихъ произведеніяхъ хотѣлъ показать расхожденіе человѣка съ идеаломъ и въ сферѣ, касавшейся личной жизни

ложность Байрону съ его „неограниченной свободой индивидуализма и страсти“, „воспѣвалъ идеалы гражданской свободы“ (378); но все-же Пушкина больше влекло къ писателямъ примирительнаго направленія, напр., къ Шатобріану, котораго онъ называетъ „учителемъ всего пишущаго поколѣнія“ (297) и „первымъ изъ современныхъ писателей“ (302). Мы знаемъ также, что Пушкинъ примкнулъ къ кружку Жуковскаго и кн. Вяземскаго, что онъ близко сошелся съ Веневитиновымъ, т. е. съ тѣми, которые въ своихъ воззрѣніяхъ вообще и на поэзію въ частности находились подъ вліяніемъ нѣмецкой романтики и нѣмецкой идеалистической философіи Шеллинга. Въ началѣ 30-хъ годовъ Пушкинъ окончательно отказался отъ протестовъ; подобно Ренэ, онъ счастье видитъ только въ общихъ путяхъ („il n'est bonheur que dans les voies communes (Сочиненія и письма Пушкина, подъ редакціей Морозова, VIII—235); самая высшая мудрость для него заключается теперь въ томъ, чтобы жить въ деревнѣ и растить капусту (il n'est rien de plus sage que rester dans son village et d'arroser ses choux—тамъ-же, VIII, 278).

[1]) Гоголь отличался большей положительностію и устойчивостію въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ и вѣровавіяхъ, чѣмъ Пушкинъ. „Устойчивостью основъ своего міросозерцанія и творчества Гоголь отличается отъ Пушкина и Лермонтова и напоминаетъ своего старшаго сверстника и друга В. А. Жуковскаго“—Н. П. Дашкевичъ, „Значеніе мысли и творчества Гоголя“ въ сборникѣ: „Статьи по новой русской литературѣ“, стр. 525.

человѣка, и въ сферѣ, касавшейся другихъ людей. Изображая же отрицательныя явленія жизни, онъ имѣлъ въ виду исправить людей [1]) и, такимъ образомъ, вносилъ въ литературу практическую, утилитарную цѣль. Такъ какъ самъ Гоголь, какъ поэтъ, роковымъ образомъ обращалъ свое исключительное вниманіе на отрицательныя явленія, то неудивительно, что онъ смотрѣлъ на дѣйствительность печальнымъ взглядомъ идеалиста, оскорбленнаго «пошлостью пошлаго человѣка».

Такимъ образомъ, Гоголь и Пушкинъ—это двѣ противоположности въ дѣлѣ воспроизведенія дѣйствительности въ поэзіи, чуждыя однако расхожденія въ существенномъ: одинъ изображаетъ жизнь съ положительной стороны, а другой—съ отрицательной [2]); что же касается основныхъ вопросовъ жизни, то и въ этомъ отношеніи міровоззрѣніе того и другого отличается полною ясностію, опредѣленностью и категоричностью: здѣсь нѣтъ мѣста ни критикѣ, ни отрицаніямъ, ни тѣмъ болѣе протестамъ.

Совсѣмъ иного рода поэзія Лермонтова. Вглядываясь глубже въ дѣйствительность, онъ съ горечью замѣчаетъ не только несоотвѣтствіе человѣка съ его идеальными образами, но и вообще какую то дисгармоничность въ жизни и въ мірѣ; онъ задумывается надъ повидимому неоправданнымъ страданіемъ, поражается необъятнымъ океаномъ человѣческаго горя и тогда, покорно слѣдуя своей дѣйствительно безпощадной мысли, приходитъ къ сомнѣнію въ цѣлесообразности и смыслѣ человѣческой и міровой жизни, въ существованіи всеблагого промысла и даже самого Бога. Такъ, Лермонтовъ, въ страстномъ стремленіи разрѣшить имѣвшіе надъ нимъ непреодолимую власть «проклятые вопросы», найти для такого или иного рѣшенія разумное обоснованіе, невольно переходитъ въ область метафизики [3]). Здѣсь дѣло идетъ уже не о согласіи человѣческой дѣятельности съ идеаломъ, а о томъ, насколько цѣненъ самъ идеалъ. Задаваться такими вопросами не станетъ тотъ, для котораго все въ мірѣ ясно и опредѣленно, кто спокойно и радостно пользуется жизнію, кто чуждъ безпощадно терзающихъ душу критики и

[1]) Гоголь отказывался отъ личнаго счастья съ тѣмъ, чтобы „всю жизнь посвятить для счастія себѣ подобныхъ“—Письма, I, 127—128.

[2]) Объ этой противоположности двухъ писателей, изъ которыхъ одинъ даетъ въ своихъ произведеніяхъ положительные, а другой—отрицательные образы, Гоголь говоритъ въ началѣ VII главы I тома „Мертвыхъ Душъ“.

[3]) Д. С. Мережковскій ставитъ, напр., въ заслугу Лермонтову то, что онъ первый подвялъ религіозный вопросъ о здѣ—„Лермонтовъ, поэтъ сверхчеловѣчества“, СПБ., 1909, стр. 49.

сомнѣній, такіе вопросы—удѣлъ личности мыслящей и чувствующей болѣе глубоко, личности, которая не удовлетворяется окружающей дѣйствительностію, а жадно ищетъ лучшей жизни, личности, которая хочетъ оправдать каждый свой поступокъ и такимъ образомъ создать гармонію прежде всего въ самой себѣ. Поэзія Лермонтова—это поэзія скорби человѣческаго духа, обреченнаго на исканіе истины [1]), какъ опоры своей дѣятельности: это вѣчная борьба за разумную человѣческую личность, которую Лермонтовъ ставилъ такъ высоко, что въ ней подчасъ готовъ былъ видѣть «мѣру всѣхъ вещей [2]). Поэзія Лермонтова это вѣчное и безпокойное исканіе лучшаго міра и борьба за этотъ вышній идеальный міръ [3]). Чѣмъ сильнѣе было стремленіе Лермонтова къ нему, тѣмъ безпокойнѣе поиски этого идеальнаго міра, небеснаго отечества; ничто на землѣ, никакія «пѣсни земли» не могутъ заглушить въ душѣ человѣка тѣхъ «небесныхъ звуковъ» о Богѣ, блаженствѣ безплотныхъ духовъ и вообще идеальномъ надзвѣздномъ мірѣ [4]), воспоми-

[1]) Въ этой обреченности на вѣчное исканіе истины акад. Н. А. Котляревскій готовъ видѣть отличительный характеръ всей лермонтовской поэзіи („М. Ю. Лермонтовъ“, 252): „Лермонтовъ не завѣщалъ людямъ ничего, кромѣ тревожныхъ, вѣчно красивыхъ образовъ, въ которыхъ воплотилось неустанное стремленіе и бореніе человѣческаго духа. Изнурительная душевная борьба приводила къ ряду вопросовъ, на которые не было устойчиваго отвѣта... сила вся уходила на поиски“...

[2]) „Лермонтовъ является индивидуалистомъ не менѣе, чѣмъ Байронъ, безпощаднымъ. Онъ даже прямолинейнѣе англійскаго поэта, не говоря уже о Руссо. Это—прямолинейность, свойственная молодости, отрицающей компромиссы и не желающей вникать въ сложные вопросы политической жизни. Политическое міросозерцаніе его, сложившееся при неблагопріятныхъ условіяхъ русской дѣйствительности, еще проще и элементарнѣе, чѣмъ у Байрона“ (Проф. М. Н. Розановъ, „Байронические мотивы въ творчествѣ Лермонтова“—Сборникъ *„Вѣнокъ М. Ю. Лермонтову“*, стр. 379).

[3]) Мы рѣшительно не можемъ согласиться съ утвержденіями, что Лермонтовъ „даже не искалъ выхода... Онъ утвердился въ своей безнадежности, какъ никто“... [Евг. Соловьевъ (Андреевичъ), „Очерки изъ исторіи русской литературы XIX в., СПБ. ³1907, стр. 82)], что „взглядъ Лермонтова на жизнь“—это „метафизическій пессимизмъ“, что „земная жизнь“, по его мнѣнію,—это „зло вѣчное“ (А. Рубинъ, „Поэтъ вѣчнаго воспоминанія“—„Сѣверныя Записки“. 1914, № 10—11, стр. 219).

[4]) „Когда я сомнѣваюсь“,—писалъ Д. С. Мережковскій,—„есть ли что-нибудь, кромѣ здѣшней жизни, мнѣ стоитъ вспомнить Лермонтова, чтобы убѣдиться, что есть“—„Лермонтовъ поэтъ сверхчеловѣчества“, 48.

наніе [1]) о которомъ приноситъ на землю душа каждаго человѣка. И самъ Лермонтовъ, несмотря на весь свой пессимизмъ и крайній индивидуализмъ, несмотря на «любовь къ землѣ», принимавшую иногда недостойную [2]) великаго поэта форму, тянулся къ этому, идеальному міру [3]), и, мы увѣрены, нашелъ бы успокоеніе въ положительной религіи [4]), еслибы только прожилъ нѣсколько дольше [5]).

[1]) Здѣсь важно отмѣтить первоначальную редакцію стихотворенія „Ангелъ", которое носило заглавіе „Пѣснь ангела" (1831).

...Онъ душу младую въ объятіяхъ несъ
Для міра печали и слезъ,
И звукъ его пѣсни въ душѣ молодой
Остался безъ словъ, но живой.
Душа поселилась въ твореньи земномъ,
Но чуждъ ей былъ міръ. Объ одномъ
Она все мечтала, о звукахъ святыхъ,
Не помня значенія ихъ.
Съ тѣхъ поръ непонятнымъ желаньемъ полна,
Страдала, томилась она,
И звуковъ небесъ замѣнить не могли
Ей скучныя пѣсни земли.

[2]) Отрицательное мнѣніе о Лермонтовѣ В. С. Соловьева („Лермонтовъ", „Собраніе сочиненій В. С. Соловьева", т. VIII, СПБ., 1903, стр. 387—404) намъ представляется нѣсколько одностороннимъ: нашъ великій философъ, произнося свой суровый приговоръ о Лермонтовѣ, считался пости исключительно съ нѣкоторыми отрицательными его поступками и оставилъ въ тѣни положительныя черты его и характера, и поэзіи.

[3]) Исходя отсюда, проф. И. И. Замотинъ въ книгѣ: „М. Ю. Лермонтовъ". Мотивы идеальнаго строительства жизни. Варшава, 1914, говоритъ о „созидательномъ процессѣ" или „идеальномъ строительствѣ жизни въ творчествѣ Лермонтова"; проф. Замотинъ и ставитъ задачею своей книги „прослѣдить проявленіе этого стронтельства", которое „заключается въ признаніи имъ (Лермонтовымъ) цѣлаго ряда такихъ идеальныхъ цѣнностей, которыя, будучи реализованы въ жизни, могутъ переустроить человѣческій бытъ на новыхъ основаніяхъ, полныхъ добра и красоты" (стр. 3).—„Лермонтовское направленіе, вѣрнѣе сказать—лермонтовское настроеніе можно характеризовать словами: „тоска по невѣдомому идеалу"—писалъ еще въ 1891 г. въ газетѣ „Новое Время" (№ 5521 за 14 іюля) N въ статьѣ: „М. Ю. Лермонтовъ въ его историческомъ и литературномъ значеніи".

[4]) Однако, едва *ли* можно согласиться съ К. Н. Леонтьевымъ, который въ „Письмахъ съ Аѳона" утверждаетъ, что у Лермонтова „православныхъ христіанскихъ мотивовъ больше всѣхъ", т.-е. больше, чѣмъ у другихъ „нашихъ свѣтскихъ поэтовъ"—см. статью Сергѣя Дурылина „Судьба Лермонтова" въ „Русской Мысли", 1914 г. № 10, стр. 5.—Преувеличеніемъ страдаютъ, по нашему мнѣнію, и утвержденія Л. Семенова, который не только признаетъ Лермонтова „человѣкомъ вѣрующимъ", говоритъ о его „религіозности", но и утверждаетъ, что изъ русскихъ поэтовъ Лермонтовъ „глубже всѣхъ проникся духомъ Библіи" [„Лермонтовъ и Левъ Толстой" (Къ столѣтію со дня рожденія Лермонтова), М., 1914, стр. 330]

[5]) „Несомнѣнно только одно",– пишетъ О. Герасимовъ въ „Очеркѣ

Таковы были характерныя черты лермонтовской поэзіи. Ясно, что послѣдняя рѣзко отграничивается отъ эстетической поэзіи Пушкина и нравственно-практической—Гоголя. Во всякомъ случаѣ, видѣть въ Лермонтовѣ только продолжателя пушкинскаго направленія намъ не представляется справедливымъ. Лермонтовъ дѣйствительно поэтъ «другой эпохи», зачинатель новаго, если не направленія, то теченія русской поэзіи, русской литературы, того теченія, для котораго такъ характерны крайній индивидуализмъ, сомнѣніе, пессимизмъ, безпокойное исканіе истинныхъ путей жизни, непреодолимое влеченіе къ такому или иному разрѣшенію нравственной проблеммы, то, что самъ Лермонтовъ назвалъ «пыткой Прометея». Слова направленіе и теченіе мы употребляемъ здѣсь въ смыслѣ идейнаго и умственнаго теченія, а не въ смыслѣ литературнаго направленія. Мы полагаемъ, что Лермонтовъ положилъ начало тому теченію въ литературѣ, которое позже и нѣсколько иначе было развито особенно Достоевскимъ, оказавшимъ вліяніе и на нашу литературу, особенно позднѣйшую, и на литературу западно-европейскую, напримѣръ въ лицѣ Кнута Гамсуна. Что касается литературнаго направленія, то Лермонтовъ, какъ и другіе писатели, вообще шелъ въ руслѣ утвержденнаго Пушкинымъ и Гоголемъ реалистическаго направленія, хотя въ своей лирикѣ онъ часто еще романтикъ, не совсѣмъ близкій къ дѣйствительности. До извѣстной степени (но какъ увидимъ, далеко не безусловно) допустимо, что эта такъ сказать, зависимость Лермонтова по формѣ его поэзіи отъ Пушкина и особенно отъ Гоголя [1]), которому въ заслугу Бѣлинскій ставилъ способность

внутренней жизни Лермонтова по его произведеніямъ" („Вопр. Фил. и Психол.", 1890, кн. 3, стр. 43—44),—„что, еслибы ему суждено было продолжать свою жизнь и еслибы онъ вступилъ въ новый фазисъ своего развитія, онъ всетаки совершилъ бы то глубоко коренившееся въ его натурѣ нравственное чувство, которое вначалѣ не дало ему возможности примириться спокойно съ господствующимъ зломъ".

[1]) Еще А. Григорьевъ, отмѣчая вліяніе Лермонтова на послѣдующихъ писателей, говорилъ: „Въ Лермонтовѣ и его направленіи дошелъ до крайнихъ степеней своихъ протестъ *развитой на показъ* личности противъ неразвитого быта. За Лермонтовымъ явилась отрицательная литература тридцатыхъ годовъ, потянулся длинный рядъ повѣстей, кончившихся неизбѣжно прямо ли высказаннымъ или подразумѣвавшимся припѣвомъ: „И вотъ что можетъ сдѣлаться изъ человѣка". Припѣвъ этотъ по формѣ былъ заимствованъ у Гоголя, но онъ пѣлся на Лермон-

психологическаго анализа, и была причиною нѣсколько неправильнаго освѣщенія и отношенія къ творчеству Лермонтова *).

Гр. Прохоровъ.

товскій ладъ. Въ повѣстяхъ этихъ, по волѣ и прихоти ихъ авторовъ совершались самыя удивительныя превращенія съ героями и героинями задыхавшимися въ грязной, бѣдной ощущеніями и тупоумной дѣйствительности. Все это были болѣе или менѣе поэмы о „необъятныхъ", гибнущихъ даромъ силахъ" („Лермонтовъ и его направленіе", стр. 62).

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Новыя книги.

Н. Боголюбовъ, профессоръ богословія Императорскаго университета св. Владиміра. «Философія религіи». Часть 1-я историческая. Томъ I-й. Кіевъ 1915.

Какъ видно изъ приведеннаго заглавія, книга проф. Боголюбова составляетъ первый томъ обширнаго труда по философіи религіи. Философія религія, по автору, слагается изъ двухъ частей: исторической, или морфологической, которая „разсматриваетъ религію въ процессѣ ея историческаго развитія, устанавливаетъ тѣ основныя формы, которыя она принимала въ исторіи, ихъ послѣдовательность и условія этой послѣдовательности",—и онтологической, которая „стремится опредѣлить постоянные элементы религіи, выяснить ея сущность, происхожденіе и значеніе" (стр. 68). Изданный проф. Боголюбовымъ томъ обнимаетъ только 1-ую, историческую, часть философіи религіи, да и ту не всю цѣликомъ. Въ этомъ томѣ разсматриваются лишь натуралистическія формы религіи, и не разсматриваются религіи супраналистическія, т. е. древне-еврейская и христіанская. Такимъ образомъ, автору для выполненія своей научной задачи потребуется издать, по крайней мѣрѣ, еще два тома, въ которыхъ была бы докончена 1-ая, историческая, часть философіи религіи и дана вторая—онтологическая. Если эта задача авторомъ будетъ выполнена, то русская философская литература обогатится новымъ дѣйствительно обширнымъ трудомъ по философіи религіи.

Задуманный по широкому масштабу, трудъ проф. Боголюбова обѣщаетъ въ то же время быть и довольно самосто-

ятельнымъ философскимъ трудомъ. Конечно, изданный проф. Боголюбовымъ томъ даетъ лишь историческое обозрѣніе формъ религіи. Но это историческое обозрѣніе имѣетъ въ то же время философскій характеръ. Здѣсь каждая форма религіи разсматривается философски, дѣлается попытка схватить ея подлинную суть. Поэтому при разсмотрѣніи каждой опредѣленной религіи, собственно, что называется, въ миніатюрѣ рѣшается религіозная проблема вообще. Такимъ образомъ, несомнѣнно, что въ подлежащемъ нашему разсмотрѣнію томѣ мы имѣемъ, такъ сказать, specimina религіозно-философскихъ умозрѣній автора. Эти образцы позволяютъ надѣяться, что авторъ и при рѣшеніи религіозной проблемы вообще проявитъ столько же самостоятельности и дастъ новый опытъ ея философскаго разрѣшенія.

Впрочемъ, мы не станемъ судить о томъ, что авторъ сдѣлаетъ, а постараемся разсмотрѣть то, что онъ уже сдѣлалъ.

Въ изданномъ 1-мъ томѣ авторъ, безспорно, заявляетъ себя серьезнымъ и самостоятельнымъ изслѣдователемъ. Насколько можно судить по положенію автора, какъ профессора богословія въ университетѣ св. Владиміра, въ основу его труда легли лекціи, читанныя студентамъ по богословію. Но трудъ профессора Боголюбова не представляетъ собою простой сводки различныхъ теорій по философіи религій, каковой характеръ, естественно, носятъ чтенія въ учебномъ заведеніи, имѣющія своей задачей не самостоятельное изслѣдованіе соотвѣтствующихъ проблемъ, а просто ознакомленіе учащихся съ даннымъ состояніемъ науки. Авторъ находится не только въ курсѣ литературы предмета, въ послѣдніе годы успѣвшей сдѣлаться весьма и весьма обширной; но и повсюду старается выработать свой самостоятельный взглядъ на предметъ. Онъ вездѣ въ своемъ изслѣдованіи держится того порядка, что разсматриваетъ существующія въ наукѣ мнѣнія, подвергаетъ ихъ критикѣ, подготовляя при этомъ почву для своего собственнаго взгляда, и, наконецъ, излагаетъ послѣдній. При этомъ положительная часть (т. е. изложеніе собственнаго взгляда) не оказывается у автора слабѣе критической, какъ это часто бываетъ при слѣдованіи критическому методу, когда вся энергія изслѣдователя уходитъ въ критику, а положительный взглядъ только слабо намѣчается. Въ книгѣ проф. Боголюбова его собственныя конструкціи отличаются не меньшею обстоятельностію, чѣмъ критика.

Въ стремленіи къ самостоятельнымъ конструкціямъ авторъ доходитъ даже до крайности. У него замѣчается, пожалуй, даже слишкомъ много построительной предпріимчивости и построительнаго остроумія. Было бы, можетъ быть, лучше, если бы авторъ обнаруживалъ менѣе критицизма и менѣе самостоятельности. Безспорно, что всѣ построенія автора остроумны и свидѣтельствуютъ о незаурядной синтетической одаренности его ума, но не всѣ они одинаково основательны, во всякомъ случаѣ почти каждая изъ нихъ напрашивается на цѣлый рядъ возраженій. Размѣры настоящей рецензіи не позволяютъ намъ остановиться на разборѣ представляемыхъ авторомъ теорій. Однако, уже одно краткое резюме ихъ, которымъ мы принуждены здѣсь ограничиться, можетъ до нѣкоторой степени свидѣтельствовать о научной рискованности и даже парадоксальности нѣкоторыхъ взглядовъ автора.

Мы оставимъ въ сторонѣ вступительную часть книги проф. Боголюбова, гдѣ онъ даетъ понятіе о наукѣ философіи религіи, говоритъ о ея основныхъ направленіяхъ и методѣ и знакомитъ съ ея основными направленіями. Мы обратимся прямо къ главному содержанію книги. Здѣсь авторъ, прежде всего, намѣчаетъ предварительное понятіе религіи и устанавливаетъ классификацію религій. Характерными признаками религіи авторъ признаетъ слѣдующіе три: 1) стремленіе возвыситься надъ міровымъ бытіемъ чрезъ признаніе другого міра, священнаго и божественнаго; 2) сознаніе, что этотъ божественный міръ находится въ связи съ нашимъ бытіемъ; 3) соціальный характеръ, т. е. образующееся на основѣ религіи религіозное общество. Эти признаки установлены авторомъ подъ вліяніемъ Эйкена. Изъ дальнѣйшаго обнаруживается, что существеннымъ признакомъ религіи авторъ признаетъ только второй (см. стр. 126). И дѣйствительно, въ этомъ второмъ предполагается уже первый, что же касается третьяго, то онъ не является постояннымъ признакомъ религіи, ибо, какъ признаетъ и самъ авторъ, онъ отсутствуетъ на низшихъ ступеняхъ натуралистической религіи.

Поднимая вопросъ о классификаціи религій, проф. Боголюбовъ критикуетъ классификацію этнографическую, а также классификаціи Конта, Ревиля, Гегеля, Гартмана, Кэрда, Тиле и Зибека. Во всѣхъ этихъ классификаціяхъ, по мнѣнію проф. Боголюбова, два основныхъ недостатка: 1) ложная мысль,

будто развитіе религіознаго сознанія представляетъ единый процессъ, такъ что и самыя высшія формы религіи представляютъ естественный результатъ постепеннаго развитія религіознаго сознанія; 2) неудачный выборъ основанія классификаціи. Существеннымъ признакомъ религіи, какъ мы уже знаемъ, проф. Боголюбовъ признаетъ „характеръ, съ которымъ выступаетъ въ религіи связь человѣка съ божествомъ“ (стр. 126). Съ точки зрѣнія этого признака и должна быть произведена классификація религій. Въ однихъ религіяхъ связь человѣка съ божествомъ выступаетъ, какъ чисто „природная, естественная, до-сознательная и необходимая“, въ другихъ,—какъ „разумно-сознательная, свободная“ (стр. 137). Перваго рода религіи можно назвать религіями натуралистическими, второго — религіями супранатуралистическими (стр. 138). Къ супранатуралистическимъ религіямъ авторъ относитъ религію древне-еврейскую и христіанство, а къ натуралистическимъ—всѣ прочія религіи. Что касается отношенія между религіей натуралистической и супранатуралистической, то проф. Боголюбовъ убѣжденъ, что между ними нѣтъ генетической связи и что онѣ представляютъ собою два совершенно самостоятельныя теченія религіозной мысли.

Но отвергая эволюціонную точку зрѣнія въ примѣненіи къ развитію религіознаго сознанія въ его цѣломъ, авторъ этой точки зрѣнія строго держится въ отношеніи религій натуралистическихъ. По его представленію, развитіе религіознаго сознанія въ натуралистическихъ религіяхъ совершалось въ строгой постепенности—отъ низшихъ формъ къ высшимъ. Начало религіи авторъ полагаетъ во „внутреннемъ, откровеніи“: Божество первоначально открылось человѣку въ нѣкоторыхъ переживаемыхъ имъ внутреннихъ состояніяхъ (стр. 197). Только этимъ и можно, по мнѣнію проф. Боголюбова, объяснить, почему отношеніе Бога къ человѣку во всѣхъ натуралистическихъ религіяхъ представляется, какъ природное, естественное. Что же это за состоянія, въ которыхъ нужно полагать первоначальное откровеніе Божества въ человѣкѣ? Такими состояніями проф. Боголюбовъ признаетъ состоянія экстатическія, состоянія душевнаго подъема, когда человѣкъ отрѣшался отъ своего „я“ и оказывался во власти стихійной силы. Соотвѣтственно этому и первоначальнымъ представленіемъ о Божествѣ авторъ считаетъ представленіе о немъ, какъ неопредѣленной высшей силѣ. Такимъ образомъ,

авторъ согласенъ съ тѣми историками религіи, которые не считаютъ политеизма за элементарную форму религіи. Но признавая первоначальной формой религіи нѣкоторый неопредѣленный монотеизмъ или, лучше сказать, пантеизмъ, авторъ не оцѣниваетъ его какъ высшую форму, сравнительно съ тѣми, которыя за нимъ слѣдуютъ. Какъ мы уже отмѣчали, авторъ, что касается натуралистическихъ религій, твердо стоитъ на эволюціонной точкѣ зрѣнія; поэтому каждая послѣдующая форма религіи имъ оцѣнивается выше, чѣмъ предыдущая. Въ извѣстныхъ внутреннихъ состояніяхъ Божество открывается человѣку, какъ подавляющая его индивидуальность высшая сила. Но этимъ дѣло не могло ограничиться. Въ дальнѣйшемъ эта сила должна была объективироваться, отдѣлиться отъ самаго человѣка и пріобрѣсти все бо́льшую и бо́льшую опредѣленность. Къ этому, собственно, и сводится, по представленію автора, все развитіе религіознаго сознанія въ натуралистическихъ религіяхъ. Сначала эта объективація имѣла неопредѣленный характеръ: Божество представлялось въ видѣ неопредѣленной внѣшней, хотя и родственной, человѣку силы. На этой ступени религія является въ формѣ магіи. Въ основѣ магіи, по взгляду проф. Боголюбова, лежитъ мысль о родствѣ объективнаго міра человѣку—мысль, возникшая изъ упомянутой выше объективаціи внутри сознанной силы. Отсюда и возникаетъ убѣжденіе, что человѣкъ можетъ вліять на природу, хотя и не всегда, а тогда, когда дѣйствующая въ природѣ сила открывается ему (стр. 236). Поэтому маги, или колдуны, старались себя и обращавшихся къ нимъ лицъ привести въ приподнятое состояніе, чтобы чрезъ то достигнуть соединенія съ Божествомъ. Отсюда магія вовсе не результатъ неправильнаго примѣненія закона причинности и не есть „незаконнорожденная сестра науки“, какъ думаетъ Джевонсъ. Она есть именно первоначальная форма религіи, съ ярко выраженнымъ мистическимъ характеромъ.

Второю ступенью развитія религіознаго сознанія проф. Боголюбовъ считаетъ анимизмъ и фетишизмъ. Душа, которую первобытный человѣкъ, съ одной стороны, представлялъ связанной съ тѣломъ, съ другой стороны,—независимой отъ него, была особенно удобна для *опредѣленной* объективаціи таинственной Божественной силы (стр. 259, 260). Но духъ, душа все-таки слишкомъ неуловимое начало; поэтому большей опредѣленности объективація достигаетъ на ступени фети-

шизма, когда духъ привязывается къ опредѣленному внѣшнему предмету, какъ своему вмѣстилищу. Фетишизмъ признается проф. Боголюбовымъ выше анимизма еще и потому, что съ фетишизмомъ религія впервые „поднимается“ на степень внѣшняго учрежденія, такъ какъ тогда возникаютъ начатки религіознаго культа (стр. 263).

Третьей ступенью религіознаго сознанія авторъ считаетъ тотэмизмъ или, по его терминологіи, ѳиріотеизмъ, т. е. почитаніе животныхъ, признававшихся божественными покровителями опредѣленнаго племени. Авторъ, какъ это ни странно, считаетъ, эту форму религіи болѣе совершенною, чѣмъ предыдущія. По его мнѣнію, она возникла въ тотъ періодъ, когда уже сложился родовой строй и когда индивидуумъ въ соціальной средѣ имѣлъ такую высшую силу, которая уже не время отъ времени, а постоянно давала себя чувствовать. Такая постоянная сила, по мнѣнію проф. Боголюбова, и могла особенно удобно объективироваться въ животномъ (стр. 267—268).

Повидимому, мнѣніе проф. Боголюбова таково, что религіозное сознаніе дѣйствительно всегда проходило чрезъ всѣ эти стадіи въ намѣченномъ имъ порядкѣ, при чемъ онѣ знаменуютъ собою ступени положительнаго развитія религіи. О томъ, что анимизмъ естественно приводитъ къ фетишизму, объ этомъ, какъ мы видѣли, авторъ самъ выразительно заявляетъ. Что же касается ѳиріотеизма (тотэмизма), то хотя проф. Боголюбовъ и отрицаетъ его естественное развитіе изъ анимизма (стр. 267), тѣмъ не менѣе онъ весьма опредѣленно признаетъ эту форму религіи за болѣе совершенную фазу религіозной эволюціи, съ необходимостію возникающую на ступени родового быта.—Насколько всѣ эти построенія сомнительны и подвержены возраженіямъ, объ этомъ говорить не приходится.

Нужно замѣтить, что всѣ упомянутыя здѣсь формы религіи проф. Боголюбовъ не признаетъ политеистическими. И въ анимизмѣ и ѳиріотеизмѣ Божество все же представляется въ видѣ неопредѣленной, не индивидуализированной силы. Въ тотэмизмѣ, напр., почитается не опредѣленное индивидуальное животное, а просто извѣстная порода животныхъ (стр. 271). Политеизмъ, по взгляду проф. Боголюбова, представляетъ собою непремѣнно антропоморфизмъ, когда Божественная сила объективируется (чрезъ посредство миѳа)

въ рядѣ строго индивидуальныхъ антропоморфныхъ боговъ (стр. 272). Какъ мы уже знаемъ, политеизмъ оцѣнивается авторомъ какъ болѣе совершенная форма религіи сравнительно съ предыдущими. Возникновеніе политеизма проф. Боголюбовымъ пріурочивается къ тому періоду, когда человѣкъ обратился къ земледѣльческому быту (стр. 275—276). Только на ступени политеизма доводится до конца объективація божественной силы; въ зависимости отъ этого, она теперь не подавляетъ его индивидуальности, а напротивъ, возвышаетъ и вдохновляетъ человѣка. Божество открывается уже не стихійно, а преимущественно въ области мысли и сознанія. Поэтому и въ Божествѣ выступаютъ нравственныя свойства (стр. 276—277). Но политеизмъ имѣетъ и серьезные недостатки. На антрономорфное божество человѣкъ не могъ не перенести тѣхъ же эгоистическихъ чертъ, которыя онъ находилъ въ самомъ себѣ. Тѣмъ же эгоизмомъ запечатлѣно въ политеизмѣ и отношеніе человѣка къ богамъ: эти отношенія опредѣляются принципомъ—do, ut des (стр. 284 слл.).

Мы ошиблись бы, если бы подумали, что подъ политеизмомъ проф. Боголюбовъ разумѣетъ историческія формы религіи, каковы, напр., древне-египетская или древне-греческая. Какъ мы сейчасъ увидимъ, эти религіи опредѣляются авторомъ нѣсколько иначе. Подъ политеизмомъ проф. Боголюбовъ разумѣетъ такую форму религіи, которая историческими народами была пережита еще въ до-историческую пору. На стадіи политеизма религіозное сознаніе не могло удержаться, ибо глубокое религіозное чувство, мистическая потребность имъ не удовлетворялись (стр. 287). Только въ политеизмѣ семитовъ это чувство не ослабѣло, почему только у этихъ народовъ мы имѣемъ форму „устойчиваго политеизма“ (напр., религія вавилонянъ, стр. 288 слл.). У другихъ же народовъ политеизмъ преодолѣвается двоякимъ образомъ—чрезъ дуализмъ и чрезъ пантеизмъ.

Этотъ переходъ отъ политеизма къ дуализму или пантеизму изображается у автора слѣдующимъ образомъ: Антропоморфные боги политеизма съ совершенствами соединяли человѣческія несовершенства, человѣческій эгоизмъ. Поэтому улучшить политеистическую религію можно было, во-первыхъ, чрезъ разграниченіе чистаго, свѣтлаго, божественнаго отъ нечистаго, темнаго, демоническаго. Въ этомъ случаѣ получался дуализмъ. Съ другой стороны, грубо-эгоистиче-

скіе элементы въ представленіи Божества можно было устранить, отнявъ у боговъ личный характеръ. Въ этомъ случаѣ получался пантеизмъ (стр. 304). И тотъ и другой путь одинаково велъ къ цѣли. И то, что религіозное сознаніе въ одномъ случаѣ народа пошло по пути дуализма, а въ другомъ по пути пантеизма, обусловливается характеромъ соотвѣтствующаго народа.

Представительницей дуализма является древне-персидская религія, или религія Зороастра. Эта религія истолковывается авторомъ, какъ результатъ сознательно проведенной реформы (стр. 309), при чемъ то, что эта реформа была проведена въ направленіи дуализма, объясняется энергичнымъ и дѣятельнымъ характеромъ древнихъ иранцевъ.

Пантеистическая религія отличается отъ дуалистической тѣмъ, что мирно уживается съ политеизмомъ, который составляетъ ея, такъ сказать, популярную форму (стр. 335). Формы пантеистической религіи разнообразны. Божество въ ней представляется то какъ природная, стихійная сила, то какъ нѣкоторая духовная сущность. Характеромъ стихійности отличается божество въ религіяхъ китайской и древне-египетской, а характеромъ духовности въ религіяхъ индійской и древне-греческой.

Въ китайской религіи Божественное начало опредѣляется, какъ міровой порядокъ (стр. 342). Лаотзе хотѣлъ-было сообщить китайскому представленію о Божествѣ бо́льшую духовность, но Конфуцій снова повернулъ религію китайцевъ въ старое русло (стр. 346).

Древнихъ египтянъ къ пантеизму располагалъ присущій имъ мистицизмъ. Они были склонны представлять Божество, какъ нѣчто неуловимое, таинственное, лишенное опредѣленнаго образа: „многоликое“—обычное опредѣленіе Божества въ египетской религіи (стр. 347). Почитаніе таинственной Божественной силы у египтянъ сначала воплощалось въ культѣ Амонъ—Ра, а затѣмъ въ культѣ Озириса и Изиды.

Пантеизмъ индійской и древне-греческой религій, какъ уже отмѣчалось, носитъ болѣе духовный, спиритуалистическій характеръ.

Въ индійской религіи пантеистическое направленіе проявляется въ формѣ браманизма, явившагося на смѣну прежней политеистической религіи индусовъ. Брама—это безличная божественная сила, открывающаяся человѣку по преиму-

ществу въ состояніи молитвеннаго экстаза (стр. 378). Но открываясь человѣку въ такіе моменты, когда индивидуальное сознаніе погасаетъ, божество въ браманизмѣ неизбѣжно должно было принять натуралистическій характеръ. Изъ стремленія преодолѣть его явился буддизмъ, атеистическая религія, провозгласившая божествомъ самого человѣка (стр. 392).

Въ греческой религіи пантеистическое направленіе проявляется въ культѣ Діониса, и возникшей изъ этого культа мистической религіи орфиковъ (стр. 420 слл.). Мистико-пантеистическимъ характеромъ отличаются также разнообразные культы восточнаго происхожденія, получившіе широкое распространеніе въ эпоху античнаго упадка (стр. 433 слл.).

Греческой религіей авторъ и заканчиваетъ обозрѣніе формъ натуралистической религіи. Мы видимъ, что и въ отношеніи историческихъ религій нѣкоторыя детали въ воззрѣніяхъ автора представляются спорными и недостаточно обоснованными. Это, напримѣръ, слѣдуетъ сказать объ отожествленіи политеизма съ антроморфизмомъ, зачисленіи греческой религіи въ полномъ ея составѣ въ разрядъ пантеистическихъ, связываніи возникновеніе политеизма съ земледѣльческимъ бытомъ.

Въ заключеніе намъ остается сказать еще нѣсколько словъ о богословскомъ значеніи труда проф. Боголюбова. На это значеніе указываетъ самъ авторъ въ вступительномъ отдѣлѣ своей книги, озаглавленномъ: „Вмѣсто предисловія". Здѣсь проф. Боголюбовъ отмѣчаетъ, прежде всего, оживленіе интереса къ религіи въ современномъ человѣчествѣ. Но такъ какъ это новое религіозное движеніе чуждо христіанству и даже враждебно ему, то, заключаетъ авторъ, для православнаго богослова необходимо отвѣтить на это движеніе. Но чѣмъ? Соотвѣтствующимъ апологетическимъ трудомъ? Но апологетика, утверждаетъ авторъ, не ведетъ къ цѣли, ибо она, по его мнѣнію, всегда имѣетъ дѣло съ отдѣльными положеніями и не можетъ враждебному воззрѣнію, какъ цѣлому, противопоставить христіанское воззрѣніе, какъ цѣлое же (стр. 15). Наиболѣе цѣлесообразной формой отвѣта на новѣйшее религіозное движеніе авторъ и считаетъ философско-религіозное изслѣдованіе (стр. 18). Такимъ образомъ, антитезу христіанства и современныхъ религіозныхъ теченій авторъ думаетъ разрѣшить чрезъ принципіальное научно-философское изслѣдованіе сущности религіи. Такую задачу

нельзя не одобрить. Возбуждаетъ недоумѣніе только то, почему авторъ эту задачу противополагаетъ апологетической. Апологетика можетъ осуществляться въ различныхъ формахъ. Возможна также апологетика и научно-философскаго характера. Да, пожалуй, такою апологетика и должна всегда быть. Элементарное условіе всякой защиты—это безпристрастіе въ пріемахъ защиты. Конечно, у защитника должно быть свое внутреннее убѣжденіе, иначе отпадаетъ мотивъ защиты. Но въ выборѣ средствъ защиты это убѣжденіе не должно проявляться, ибо тогда защита возбудитъ подозрѣніе тѣхъ, къ кому обращается, и не достигнетъ своей цѣли. Поэтому наиболѣе отвѣчающая своей цѣли апологетика должна быть по своему методу строго научной и не прибѣгать къ другимъ аргументамъ, какъ строго научнымъ. Трудъ проф. Боголюбова какъ разъ и подходитъ подъ понятіе такой апологетики. И формулируя богословское значеніе его книги, мы не можемъ его иначе опредѣлить, какъ апологетическое. Да, въ сущности, такъ его опредѣляетъ и самъ проф. Боголюбовъ, когда говоритъ, что назначеніе его труда „отвѣтить“ отъ лица православнаго богословія на новое религіозное движеніе принципіальнымъ философско-религіознымъ изслѣдованіемъ.

Нужно замѣтить, что говорить объ апологетическомъ значеніи труда проф. Боголюбова пока еще рано. Полная возможность къ тому представится только тогда, когда будутъ изданы слѣдующіе томы его изслѣдованія и когда у насъ будетъ возможность познакомиться съ его положительными взглядами на сущность и происхожденіе религіи.

В. Бѣляевъ.

Барсковъ Я. Л. Переписка московскихъ масоновъ XVIII в. Пгр. 1915. Изд. отдѣленія русскаго языка и словесности Импер. Ак. Наукъ. LXII+335 стр. Ц. 2 р.

Буасье Г. Археологическія прогулки по Риму. Переводъ М. Безобразовой. М. 1915. 352 стр. Ц. 1 р. 25 к.

Вознесенскій С. Славянство въ русской журналистикѣ 1896—1914 гг. (указатель статей). Пгр. 1915. 63 стр. Ц. 25 к.

Лобода А. М., проф. Лекціи по методикѣ преподаванія русскаго языка и литературы. Кіевъ 1915. 60 стр.

Лукомскій Г. К. Галиція въ ея старинѣ. Очерки по исторіи архитектуры XII—XVIII вв. Пгр. 1915. 125 стр. съ рис.

Миллеръ В. Ѳ. Историческія пѣсни русскаго народа XVI—XVII вв. Сборн. отдѣл. русск. яз. и слов. Импер. Академіи Наукъ. Т. XCIII. Пгр. 1915. VIII+793 стр. Ц. 3 р. 50 к.

Мироновъ Ал. М., проф. Исторія искусства въ эпоху возрожденія. Искусство Италіи. (Конспектъ лекцій, читанныхъ въ Имп. Казанскомъ университетѣ). Казань 1915. 293 стр.+22 табл. рис. Ц. 2 р. 75 к.

Овсяникo-Куликовскій Д. Н., проф. Собраніе сочиненій. Т. V. Герценъ, Бѣлинскій, Добролюбовъ, Михайловскій, Короленко, Чеховъ, Горькій, Андреевъ. Пгр. 1915. 210 стр. Ц. 1 р.

Орловъ А. П., проф. Сотеріологія Ансельма Кентерберійскаго въ связи съ антропологическими и христологическими его воззрѣніями. Сергіевъ Посадъ 1915. 96 стр.

Романовъ Н. П. Введеніе въ исторію искусства. Лекціи, читанныя на высшихъ женскихъ курсахъ въ 1914—1915 г. М. 1915. 95 ст. Ц. 80 к.

Щепкинъ В. Н. Конспектъ лекцій по старославянскому языку. М. 1915. 135+6 стр. Ц. 70 к.

Яворскій Ю. А. Памятники галицко-русской народной словесности. Легенды, сказки, разсказы и анекдоты. Вып. 1-й. (Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества по отдѣленію этнографіи. Т. XXXII. Подъ ред. А. А. Шахматова). Кіевъ 1915. 336 стр.

Энгельгардтъ Н. Исторія русской литературы XIX столѣтія. Т. 2-й. 1850—1900 гг. Критика, романъ, поэзія и драма. Съ приложеніемъ синхронистической таблицы, хронологіи писателей, полной библіографіи, алфавитнаго указателя къ обоимъ томамъ и очерка развитія формъ направленій новѣйшей русской литературы. Пгр. 1915. Изд. 2-е испр. и доп. VIII+692 стр. Ц. 3 р. 50 к.

Энциклопедія славянской филологіи. Подъ ред. И. В. Ягича. Вып. 10-й. С. М. Кульбакинъ. Грамматика церковнославянскаго языка по древнѣйшимъ памятникамъ. Изд. отд. русск. яз. и слов. Импер. Академіи Наукъ. Пгр. 1915. IV+97 стр. Ц. 50 к.

Ѳирсовъ Н. Н., проф. Чтенія по исторіи Сибири. Вып. 1-й. М. 1915. 86 стр.+13 лист. рис.

Поименованныя книги въ конторѣ журнала не продаются, и контора не принимаетъ на себя комиссіи по пріобрѣтенію ихъ въ книжныхъ магазинахъ.

Авторы и издатели, желающіе, чтобы о вновь выходящихъ книгахъ помѣщено было въ „Христіанскомъ Чтеніи“ сообщеніе или отзывъ, благоволятъ присылать въ редакцію журнала (Невскій проспектъ, д. 182, кв. 10) по одному экземпляру каждой книги.

СОДЕРЖАНІЕ БОГОСЛОВСКИХЪ АКАДЕМИЧЕСКИХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

БОГОСЛОВСКАГО ВѢСТНИКА.

АПРѢЛЬ 1915 г.

Св. Кирилла Александрійскаго Слово противъ тѣхъ, которые не хотятъ исповѣдывать Св. Дѣву Богородицею.— Его же. Разговоръ съ Несторіемъ о томъ, что Св. Дѣва—Богородица, а не Христородица. Переводъ священника ***Василія Дмитріева.***

Жизнь и развитіе бл. Августина до его крещенія. ***И. В. Попова.***

Письма князя Димитрія Александровича Хилкова. Сообщилъ и снабдилъ вступительною статьею ***М. А. Новоселовъ.***

Житія древне-русскихъ святыхъ, какъ источникъ по исторіи древне-русской школы и просвѣщенія. (Изъ замѣтокъ и наблюденій въ области древне-русской агіологической литературы). ***В. П. Виноградова.***

Преподобный Исидоръ Пелусіотъ, какъ толкователь Священнаго Писанія. Іеромонаха ***Іоасафа.***

Фотій и Василій Македонянинъ. (Первое изложеніе Фотія, патріарха константинопольскаго). ***Ѳ. М. Россейкина.***

Открытіе Комиссіи по научному изданію славянской Библіи. ***Т.*** Положеніе о составѣ и дѣятельности Комиссіи по научному изданію славянской Библіи, при Императорской Петроградской Духовной Академіи.

Критика. І. Свящ. Д. В. Рождественскій. Учебное руководство по Священному Писанію. Ч. 1. Изданіе училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синода. Петроградъ 1915. Архимандрита ***Иларіона.*** — ІІ. А. Д. Троицкій. Евангельскія блаженства (завѣты Спасителя о жизни и счастьи). Кіевъ 1914. **Z.**

Изъ академической жизни. Викторъ Михайловичъ Васнецовъ—почетный членъ Императорской Московской Духовной Академіи. ***М. Д. Муретова.***

Содержаніе богословскихъ академическихъ журналовъ и журнала „Христіанинъ".

Списокъ книгъ, поступившихъ въ редакцію „Богословскаго Вѣстника".

Объявленія.

Журналы собраній Совѣта Императорской Московской Духовной Академіи за 1914 годъ.

Изслѣдованія Апокалипсиса. ***А. М. Бухарева (Архимандрита Ѳеодора).***

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА.

АПРѢЛЬ 1915 г.

Псалтирь въ русскомъ переводѣ. *П. А. Юнгерова.*

„Печаль ваша въ радость будетъ“. (Слово на день Благовѣщенія Пресвятой Богородицы о скорби и бѣдствіяхъ войны). *І. Евсевія.*

Вселенскіе судьи въ Византіи. *И. И. Соколова.*

Императоръ Константинъ Великій, святой, равноапостольный. *Ѳ. А. Курганова.*

Первое соборное посланіе св. ап. Петра. (Историческое и экзегетическое изслѣдованіе). *В. Суханова.*

И. В. Кирѣевскій. Очеркъ жизни и ученія. *А. Лушникова.*

Краткій историческій обзоръ изслѣдованія Палестины и библейскихъ древностей. *Е. Я. Полянскаго.*

Отзывъ о сочиненіи А. Введенскаго: „Борьба съ сектантствомъ“. Одесса 1915 г. Стр. 1—412. Ц. 2 р. Іеромонаха *Варсонофія.*

Новая стипендія въ Академіи.

Содержаніе: 1) Мартовской книжки „Богословскаго Вѣстника“, 2) Апрѣльской книжки „Христіанскаго Чтенія“ и 3) Апрѣльской книжки Трудовъ Кіевской Духовной Академіи за 1915 годъ.

Объявленіе о выходѣ въ свѣтъ мартовской книжки сборника романовъ „Свѣтъ“.

Инородческое Обозрѣніе, приложеніе къ журналу „Православный Собесѣдникъ“ за декабрь 1914 года. Книга 9-ая.

Приложенія къ Протоколамъ Совѣта Казанской Духовной Академіи за 1912 годъ.

Отчетъ Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Императорской Казанской Духовной Академіи за тридцать первый годъ его существованія (съ 1 января по 31 декабря 1914 года).

---

31 Мая 1915 года. Печатать разрѣшается. Ректоръ Императорской Петроградской Духовной Академіи епископъ *Анастасій.*

Редакторъ, профессоръ Императорской Петроградской Духовной Академіи *Николай Сигарда.*

Содержаніе „Христіанскаго Чтенія“ за 1915 годъ:

Томъ I.

ЯНВАРЬ.

I. Христосъ и Ангелы. Профессора Н. Н. Глубоковскаго 3—21
II. М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы. (Историко-литературный очеркъ). Профессора Г. В. Прохорова . . . . . 22—48
III. Гавріилъ (Петровъ), митрополитъ новгородскій и с.-петербургскій, въ бытность еп. тверскимъ (1763—1770 гг.). Его епархіальная дѣятельность. Профессора Б. В. Титлинова . . . . . 49—75
IV. День рождества Христова по хронологіи св. Ипполита римскаго. Священника Д. А. Лебедева . . . . . 76—96
V. Особенности языка кн. пр. Даніила въ связи съ вопросомъ о времени ея происхожденія. Профессора-прот. А. В. Петровскаго . . . . . 97—114
VI. Антологія мистики по твореніямъ преп. Симеона Новаго Богослова. Священника П. П. Аникіева . . . . . 115—135
VII. Новыя книги. *Прот. Дм. Дмитревскій*, законоучитель Московскаго Дворянскаго Института. Исторія православной христіанской Церкви. Москва 1915. Съ 5 карт. въ краскахъ. 296 стр. 8. . . . . 136—142
VIII. Объявленія . . . . . 143—152

Въ приложеніи:

IX. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви . . . . . 273—288
X. Журналы засѣданій Совѣта Императорской Петроградской Духовной Академіи за $19^{13}/_{14}$ годъ . . . . . 129—160

ФЕВРАЛЬ.

I. Христосъ и Ангелы. Профессора Н. Н. Глубоковскаго 153—174
II. Гавріилъ (Петровъ), митрополитъ новгородскій и с.-петер-

бургскій, въ бытность еп. тверскимъ (1763—1770 г.г.). Его епархіальная дѣятельность. Профессора Б. В. Титлинова . . . . . 175—193
III. М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы. (Историко-литературный очеркъ). Профессора Г. В. Прохорова . . . . . 194—218
IV. Избраніе александрійскихъ патріарховъ въ XIX вѣкѣ. Историческій очеркъ. Профессора И. И. Соколова . . . . 219—239
V. День рождества Христова по хронологіи св. Ипполита римскаго. Священника Д. А. Лебедева . . . . . 240—252
VI. Апологія мистики по твореніямъ преп. Симеона Новаго Богослова. Священника П. П. Аникіева . . . . . 253—273
VII. Новыя книги. *А. И. Покровскій.* Соборы древней церкви эпохи первыхъ трехъ вѣковъ. Историко-каноническое изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ 1915. XX+808 стр. и двѣ карты. Профессора В. Н. Мышцына . . . . . 274—283
VIII. Объявленія 284

Въ приложеніи:

IX. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви . . . . . 289—304
X. Журналы засѣданій Совѣта Императорской Петроградской Духовной Академіи за $19^{13}/_{14}$ годъ . . . . . 161—192

МАРТЪ.

I. Вліяніе образованія и литературныхъ вкусовъ времени на языкъ древнихъ западныхъ христіанъ. Профессора А. И. Садова . . . . . 285—303
II. Черты бытовой исторіи славянской Библіи въ XVI—XVII вв. Профессора И. Е. Евсѣева . . . . . 304—333
III. Гавріилъ (Петровъ), митроп. новгор. и спб., въ бытность еп. тверскимъ (1763—1770 г.г.). Его епархіальная дѣятельность. Профессора Б. В. Титлинова . . . . . 334—357
IV. Избраніе александрійскихъ патріарховъ въ XIX вѣкѣ. Историческій очеркъ. Профессора И. И. Соколова . . 358—378
V. М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы. (Историко-литературный очеркъ). Профессора Г. В. Прохорова . . . . . 379—402
VI. Апологія мистики по твореніямъ преп. Симеона Новаго Богослова. Священника П. П. Аникіева . . . . . 403—423
VII. Новыя книги. *Проф. М. И. Каринскій.* Разногласіе въ школѣ новаго эмпиризма по вопросу объ истинахъ самоочевидныхъ. Петроградъ 1914. Профессора Д. П. Миртова.—*Проф.-прот. І. Галаховъ.* О религіи. Богословско-философское изслѣдованіе. Часть I. О религіи вообще. Изд. 2. Томскъ 1914. IV+VI+290 стр. Профессора Е. Кагарова . . . . . 424—434
VIII. Объявленія . . . . . 434—436

Въ приложеніи:

IX. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви . . . . . 305—320
X. Журналы засѣданій Совѣта Императорской Петроградской Духовной Академіи за $19^{13}/_{14}$ годъ. . . . . 193—224

АПРѢЛЬ.

I. Объ академическихъ завѣтахъ. Слово въ день академическаго акта. Профессора-свящ. В. М. Верюжскаго. . 439—444
II. Вліяніе образованія и литературныхъ вкусовъ времени на языкъ древнихъ западныхъ христіанъ. Профессора А. И. Садова . . . . . 445—466
III. О второмъ посланіи св. Апостола Павла къ Ѳессалоникійцамъ. Профессора Н. Н. Глубоковскаго . . . . . 467—487
IV. Сочиненія безпоповца Ивана Алексѣева противъ поповцевъ. Профессора П. С. Смирнова . . . . . 488—504
V. Гавріилъ (Петровъ), митроп. новгор. и спб., въ бытность еп. тверскимъ (1763—1770 г.г.). Его епархіальная дѣятельность. Профессора Б. В. Титлинова . . . . . 505—515
VI. М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы. (Историко-литературный очеркъ). Профессора Г. В. Прохорова . . . . . 516—544
VII. Апологія мистики по твореніямъ преп. Симеона Новаго Богослова. Священника П. П. Аникіева . . . . . 545—561
VIII. Армянскіе фрагменты твореній св. Иринея Ліонскаго. С. А. Ѳедченкова . . . . . 562—582
IX. Новыя книги. *И. И. Адамовъ.* Св. Амвросій Медіоланскій. Сергіевъ-Посадъ 1915. Стр. 1—684+I—XXV. Профессора Г. В. Прохорова . . . . . 583—592
X. Объявленія . . . . . 593—596

Въ приложеніи:

XI. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви . . . . . 321—336
XII. Журналы засѣданій Совѣта Императорской Петроградской Духовной Академіи за 1914 годъ . . . . . 1—63

МАЙ.

I. О второмъ посланіи св. Апостола Павла къ Ѳессалоникійцамъ. Профессора Н. Н. Глубоковскаго . . . . . 597—634
II. Избраніе александрійскихъ патріарховъ въ XIX вѣкѣ. Историческій очеркъ. Профессора И. И. Соколова . . 635—652
III. Сочиненія безпоповца Ивана Алексѣева противъ поповцевъ. Профессора П. С. Смирнова . . . . . 653—673
IV. Гавріилъ (Петровъ), митроп. новгор. и спб., въ бытность еп. тверскимъ (1763—1770 г.г.). Его епархіальная дѣятельность. Профессора Б. В. Титлинова . . . . . 674—706

V. М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы. (Историко-литературный очеркъ). Профессора Г. В. Прохорова . . . . . 707—728
VI. Новыя книги. *Священникъ Д. В. Рождественскій*, профессоръ Императорской Московской Духовной Академіи. Учебное руководство по Священному Писанію. Часть первая: Предварительныя свѣдѣнія о книгахъ Священнаго Писанія. Изъясненіе избранныхъ отдѣловъ изъ Ветхаго Завѣта и изъ первыхъ трехъ Евангелій.— Изданіе Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ. Петроградъ, 1915. Профессора С. М. Зарина . . . . . 729—735
VII. Объявленія 736

Въ приложеніи:

VIII. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви . . . . . 337—352
IX. Журналы засѣданій Совѣта Императорской Петроградской Духовной Академіи за $19^{13}/_{14}$ годъ . . . . . 225—256

ІЮНЬ.

I. Св. чаша на лутургіи преждеосвященныхъ Даровъ. Профессора И. А. Карабинова . . . . . 737—753
II. Молитва IX гл. кн. пр. Даніила. Профессора-протоіерея А. В. Петровскаго . . . . . 754—766
III. О второмъ посланіи св. Апостола Павла къ Ѳессалоникійцамъ. Профессора Н. Н. Глубоковскаго . . . . . 767—787
IV. Избраніе александрійскихъ патріарховъ въ XVIII и XIX в. Историческій очеркъ. Профессора И. И. Соколова . . 787—813
V. Гавріилъ (Петровъ), епископъ тверскій (1763—1770 г.г.), въ роли исполнителя порученій высшей власти. Профессора Б. В. Титлинова . . . . . 814—844
VI. М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы. (Историко-литературный очеркъ). Профессора Г. В. Прохорова . . . . . 845—869
VII. Новыя книги. *Н. Боголюбовъ*, профессоръ богословія Императорскаго университета св. Владиміра. „Философія религіи“. Часть I-я историческая. Томъ I-й. Кіевъ, 1915. Доцента В. А. Бѣляева . . . . . 870—882
VIII. Объявленія . . . . . 883—884
IX. Оглавленіе 1-го тома „Христіанскаго Чтенія“ за 1915 годъ.

Въ приложеніи:

X. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви . . . . . 353—368
XI. Журналы засѣданій Совѣта Императорской Петроградской Духовной Академіи за $19^{13}/_{14}$ годъ . . . . . 257—304